

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018,
publicado en el Diario Oficial de la Federación el 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



LA PARANGUA.

**INSTITUCIÓN INSTITUYENTE EN LA AUTONOMÍA DE
CHERÁN.**

Tesis que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presenta: Rodrigo José Pinto Escamilla

San Pedro Tlaquepaque, Jalisco. 14 de julio de 2016.

Al pueblo de Cherán K'eri. A todos y cada uno de los cheranenses que me motivaron con su testimonio a profundizar sobre lo ocurrido en su pueblo. A todas las personas que me recibieron en su casa alrededor de la *parangua*.

A mi profesor y amigo, Alfonso Ibáñez Izquierdo (+).

A los pueblos indígenas de México que permanecen en la búsqueda alternativa de organización social para acercarse más al buen vivir.

ÍNDICE

Introducción.....	6
CAPÍTULO I. CRONOLOGÍA DEL LEVANTAMIENTO Y LA ESTRUCTURA DE GOBIERNO AUTÓNOMO EN CHERÁN.....	11
1.1. Características generales de Cherán.....	11
1.2. Cronología del levantamiento: de la lucha por la vida al gobierno por usos y costumbres.....	13
1.3. Organización del gobierno autónomo	26
1.4. Conclusiones.....	33
CAPÍTULO II. LA AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDIOS FRENTE AL ESTADO MODERNO: UN ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO DE LUIS VILLORO.....	35
2.1. El Estado Moderno y los pueblos indios.....	35
2.2. Los pueblos indios y su autonomía en la legislación nacional e internacional.....	38
2.3. Fin y facultades de la autonomía de los pueblos indios.....	41
2.4. Los principios transculturales para alcanzar un Estado plural	44
2.4.1. El principio de autonomía.....	46
2.4.2. El principio de autenticidad	48
2.4.3. Los principios de finalidad y eficacia.....	48
2.4.4. Relación entre los principios transculturales.....	49
2.5. Sólo desde la comunidad.....	50
2.6. La identidad de un pueblo	52
2.6.1. Hacia la búsqueda de la identidad colectiva.....	53
2.6.2. Vías hacia la construcción de la identidad.....	54
2.6.3. Las aspiraciones de Cherán.....	55
2.7. Conclusiones.....	57
CAPÍTULO III. LA HETERONOMÍA EN CHERÁN.....	61
3.1. Móviles detonantes del levantamiento.....	62

3.1.1. Tala desmedida del bosque y crimen organizado.....	62
3.1.2. Parálisis comunitaria: inseguridad sentida	66
3.1.3. Conflicto electoral y colusión del gobierno municipal con el crimen organizado	69
3.1.4. Prácticas de la modernidad en la fragmentación comunitaria	71
3.2. El concepto de heteronomía.....	76
3.2.1. La enajenación en Marx.....	77
3.2.2. La heteronomía social en Cornelius Castoriadis.....	81
3.2.3. Heteronomía como auto-enajenación	82
3.3. Conclusiones.....	84

CAPÍTULO IV. LA AUTONOMÍA COMO AUTO-INSTITUCIÓN SOCIAL: UN ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO DE CORNELIUS CASTORIADIS..... 90

4.1. La sociedad como institución imaginaria	92
4.1.1. La institución.....	97
4.1.2. Las significaciones imaginarias sociales.....	99
4.1.3. El imaginario social o sociedad instituyente.....	101
4.1.4. Lo histórico-social.....	102
4.1.5. De la institución social imaginaria al proyecto de autonomía.....	105
4.2. Autonomía social.....	106
4.2.1. Autonomía efectiva desde la vida.....	107
4.2.2. Un proyecto revolucionario	108
4.2.3. Autonomía como auto-institución social	109
4.2.3.1 Reflexividad afectiva para la auto-alteración social instituyente.....	110
4.2.4. Autonomía como proyecto político democrático.....	113
4.2.4.1. Grecia y la creación de la democracia desde el <i>ágora</i>	116
4.2.5. Democracia autónoma hoy.....	120
4.2.5.1 <i>Paideia</i> democrática o educación para la autonomía.....	122

CAPÍTULO V. LAS *PARANGUAS* 125

5.1. Un acercamiento a las significaciones imaginarias influyentes para iniciar el levantamiento.....	127
---	-----

5.1.1. La territorialidad desde la experiencia con el bosque.....	127
5.1.2. La historia de lucha de Cherán como modeladora	130
5.1.3. Conservación del núcleo poblacional Cheranense	131
5.2. La <i>parangua</i>	133
5.2.1. La <i>parangua</i> familiar: institución privada de convivencia reflexiva-afectiva.....	137
5.2.2. La <i>parangua</i> como institución protectora durante el levantamiento.....	141
5.2.3. La <i>parangua</i> pública como institución instituyente comunitaria: convivencia reflexiva-afectiva.....	144
5.2.4. La <i>parangua</i> como institución instituida en el gobierno autónomo.....	152
5.3. La <i>parangua</i> , ¿recuperación de una institución del pasado?	156
5.4. Las <i>paranguas</i> públicas: una experiencia en clave comunitaria.....	159
5.5. Conclusiones.....	165
CONCLUSIONES	167
Bibliografía.....	176

INTRODUCCIÓN.

Cherán es un pueblo coloreado por las montañas y los bosques que lo rodean, los cuales han sido protegidos a lo largo de su historia por los indígenas que necesitan de ellos para su vida diaria. Las plantas medicinales, los animales que ahí habitan y el uso de la madera han representado factores indispensables en la vida de la comunidad. Hace unos años, el crimen organizado ambicionó la gran riqueza que estas tierras michoacanas tienen y, bajo protección del Estado, comenzó con la explotación ilegal de los bosques con ayuda de talamontes. Secuestros, amenazas, extorsiones y asesinatos empezaron a dibujar la vida de Cherán.

Esta localidad cercana a los 15 mil habitantes despertó ante el abuso del crimen organizado en el año 2011. El 15 de abril de aquél entonces, algunas mujeres detuvieron las camionetas cargadas de madera que bajaban de los cerros y a partir de esto, la comunidad se cercó con alrededor de 200 fogatas en cada esquina, barricadas en las entradas y rondas comunitarias para vigilar. Este pueblo no sólo detuvo a la delincuencia organizada para sentirse más seguro sino que se atrevió a exigir la materialización de todo aquello que dicen las leyes nacionales e internacionales sobre los derechos indígenas, en especial, el derecho que, según la Constitución, tienen a la libre determinación y a la autonomía; Cherán dejó de elegir a su gobierno por vía de los partidos políticos para auto-gobernarse, hasta la actualidad, por los usos y costumbres. El bosque y la identidad expresados en diferentes prácticas como la ronda comunitaria, el consejo de ancianos, la parangua¹ (fogata) entre otros, se identifican como elementos que ayudaron al levantamiento y a la gestión de autonomía democrática.

Esta comunidad no es la primera que se considera autónoma en México. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en su levantamiento del primero de enero de 1994 en Chiapas, inició uno de los movimientos más representativos en materia de autonomía democrática y también el pueblo Wixarika ha gestado distintas maneras de posicionarse frente al Estado para defender su cultura como comunidad indígena.

¹ En lengua purépecha, fogata se traduce como *parankua*, sin embargo, por el paso del tiempo y por la mezcla de la lengua castellana con el purépecha se utiliza comúnmente el término *parangua*. Para todo este texto, me referiré a las fogatas como *parangua*.

² Luis Villoro. *Estado Plural, pluralidad de culturas*. Paidós: México, 1998, p.79.

Nuestro País es rico en diversidad cultural en materia indígena, lamentablemente, la historia nos ha dicho que ellos han sido “lo otro juzgado y manipulado para su explotación [y] mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen”.² La problemática en relación con el mundo indígena no es sólo la explotación de sus tierras y recursos naturales sino también la manera en que a veces se pretende ayudarlo. Para la verdadera liberación del indio no habrá de ejercerse una solución desde una cultura ajena a él, sino “reconocerlo como sujeto [...] capaz de ejercer su libertad sin restricciones”,³ en resumidas cuentas, el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios.

Ahora bien, no todos los pueblos indígenas en México ejercen su derecho a constituirse como autónomos de manera reconocida por las autoridades estatales y no por eso dejan de fomentar sus propias tradiciones. Es ingenuo pensar que los pueblos indígenas que gestionan la figura de autonomía están en un grado más avanzado que otros pueblos que no están dentro de esta categoría. Sin embargo, los pueblos que sí han entrado en esta figura política muestran un antes y un después, expresan una transición organizativa en la que depositan una mejor manera para vivir como comunidad. No haré un recuento del modo en que cada pueblo indígena en nuestro país ha decidido constituirse de manera autónoma, sólo me remitiré a la peculiaridad de la comunidad indígena Purépecha de Cherán para profundizar cómo esta población decidió fundar una manera distinta a la que venía viviendo hasta antes de abril de 2011. ¿Qué vivió esta comunidad para cambiar su modo de organización social?, ¿cómo decidió y qué elementos provocaron que se constituyera como autónoma?, ¿cómo entraron en juego el crimen organizado, el bosque, la historia, la tradición y sus instituciones en todo el proceso reactivo hasta culminar con la figura política autónoma?

Si bien la figura de pueblo autónomo, enmarcada en las normas establecidas en nuestro país y en otros organismos internacionales, es de gran ayuda para que los pueblos indios se consoliden en sus propias decisiones, no todas las comunidades indígenas hacen uso de este derecho. Por tanto, ¿qué llevó a que Cherán recurriera a este recurso constitucional para tomar el control de sus propias decisiones al modo de sus usos y costumbres? Con esta pregunta

² Luis Villoro. *Estado Plural, pluralidad de culturas*. Paidós: México, 1998, p.79.

³ *Ibid*, p. 81.

transversal ahondaré en lo que llamo, la creación de la autonomía, es decir, el momento auto-instituyente en el que la comunidad de Cherán opta por llevar a plenitud su vida como pueblo.

En nuestro país están más que desahuciadas las instituciones políticas y organizativas dentro de la sociedad. Necesitamos nuevas maneras de organización más allá del modelo neoliberal, pero no sólo desde las estructuras políticas ya conocidas sino desde las estructuras immanentes que gestan otro modo de organización social en una comunidad. En distintos medios de comunicación, Cherán ha servido de pivote para cuestionar el modo partidista representativo democrático; sin embargo, dicha comunidad es más que un modelo para cuestionar el modo político de organización democrática. Los cheranenses revolucionaron su propia identidad para dar pie a lo que hoy es. Optar por el modo de usos y costumbres en la organización social es sólo un efecto de una autonomía que radica en los abismos del pueblo cheranense. La autonomía en Cherán se gestó intracomunitariamente antes de dibujarse la figura institucionalizada autónoma frente al Estado.

El levantamiento de Cherán en el 2011 lo he dividido en tres momentos; el primero: antes del 15 de abril de 2011, día en que comenzó la lucha por la seguridad. Este momento está caracterizado por el saqueo del bosque por el crimen organizado y un modo de organización política clásico partidista y representativo; la comunidad vive bajo el temor y la parálisis. Un segundo momento, es a partir del levantamiento del 15 de abril de 2011. La comunidad vive un tiempo de autositio, surgen las fogatas (*paranguas*), se destituye al presidente municipal y se consolida el liderazgo de algunos comuneros para demandar seguridad a las instituciones estatales en turno y, posteriormente, gestionar el reconocimiento del Estado como pueblo autónomo. Finalmente, el tercer momento, el tiempo actual de autonomía como pueblo indígena: los cheranenses eligen a sus gobernantes por usos y costumbres a partir de enero de 2012. En el presente texto me centraré en el segundo momento, principalmente referido a la experiencia de las *paranguas* en las calles que surgieron para la protección comunal.

La tesis de este trabajo apunta a mostrar que la autonomía en Cherán, más que ubicarse en el autogobierno por usos y costumbres, es auto-institución comunal que se gesta en la convivencia reflexiva-afectiva alrededor de las *paranguas*; en este sentido, la autonomía es un

proceso intracomunitario. Las preguntas que movilizan este texto son: ¿qué fue lo que posibilitó a Cherán detener al crimen organizado y luchar por el reconocimiento para regirse por usos y costumbres?, ¿qué móviles entraron en juego para contrarrestar la dominación de violencia y también rehacer la manera de organizarse?, ¿qué alienta y posibilita a una sociedad para cambiar el modo de organización social? El método utilizado para entender lo que significa la autonomía en Cherán inicia con un acercamiento de la autonomía frente al Estado, posteriormente me remito a los procesos intracomunitarios dentro de la experiencia del levantamiento; tomo en cuenta tanto las categorías filosóficas de lo que significa la autonomía, como la sabiduría de la gente de Cherán en su experiencia de lucha expresada en entrevistas semi-estructuradas.

Para este cometido he dividido esta tesis en cinco capítulos. El primero presenta la cronología del levantamiento a partir de abril de 2011 hasta el reconocimiento de la figura institucional de pueblo autónomo frente al Estado; de igual manera, bosquejo la estructura de gobierno autónomo con sus características y funciones a partir de usos y costumbres. En el segundo capítulo, de la mano de Luis Villoro, se problematiza la autonomía frente al Estado a partir de la definición de ésta desde la Constitución y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indios; en este apartado se muestra cómo la heteronomía, contraria a la autonomía, es un dinamismo que bien puede provenir de elementos externos o internos a una comunidad, lo cual da lugar al tercer capítulo; en éste se profundiza, junto con Marx y Castoriadis, sobre el término de heteronomía y se presentan las causas de dominación en este pueblo y cómo éstas consolidan la auto-enajenación previa al levantamiento. La autonomía como auto-institución se presenta en el cuarto capítulo a partir de los planteamientos de Cornelius Castoriadis, para poder entender la experiencia de las *paranguas* en el tiempo del autositio expuesta en el quinto y último capítulo.

La elección de la experiencia en Cherán alrededor de las *paranguas* no dista de mi propia experiencia en el primer acercamiento a esta comunidad. En diciembre de 2011 tuve la oportunidad de visitar Cherán por primera vez; el motivo que me llevó a este lugar no fue la investigación sino la invitación de un grupo juvenil para colaborar con temas de índole religioso. En aquél momento se había ratificado la autonomía de Cherán frente al Estado y la comunidad se preparaba para elegir al Concejo Mayor en enero de 2012, algunas fogatas aún

estaban en las calles. Llegué con cierto temor por lo que había escuchado previamente sobre la comunidad: gente encapuchada, barricadas, crimen organizado, armas; temía entrar a un lugar que percibía inseguro. Al llegar, mi sorpresa fue encontrar un ambiente totalmente distinto al que imaginaba; visité algunas fogatas y estuve en la barricada de la carretera hacia Paracho. Gente en las calles conviviendo, los niños jugando aún de noche, las historias iban y venían como relatos épicos del levantamiento y de la historia de Cherán, vi armas únicamente en las barricadas y, aun así, en las fogatas sentía que el lugar era muy seguro. Mi seguridad la atribuí a la gente y no a las armas. Recuerdo que pensé que me había equivocado al imaginar encontrarme a gente atemorizada o agresiva. En aquél momento no tuve mirada de investigador, pero aquella experiencia sembró en mí el cuestionamiento sobre lo que había sucedido alrededor de esas fogatas en las calles.

CAPÍTULO I

CRONOLOGÍA DEL LEVANTAMIENTO Y LA ESTRUCTURA DE GOBIERNO AUTÓNOMO EN CHERÁN.

1.1 Características generales de Cherán.

a) Ubicación y población.

El municipio de Cherán se localiza en la región de la meseta purépecha en el Estado de Michoacán de Ocampo. Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) tiene una extensión territorial de 222.8 kilómetros cuadrados y es de las principales zonas habitadas por el pueblo indígena purépecha. Dicho municipio tiene una población total de 18,141 habitantes, colinda al norte con los municipios de Chilchota y Zacapu, al este con los municipios de Zacapu y Nahuatzen, al sur con Nahuatzen y Paracho y al oeste con los municipios de Paracho y Chilchota.

La cabecera municipal, cuyo nombre es el mismo que el municipio (Cherán), tiene una población total de 14,245 habitantes y comparte el territorio municipal con otras localidades pequeñas cuya población total no llega a los cuatro mil habitantes. En cuanto a la lengua, del total de pobladores de 5 años y más del municipio en el 2010, tan sólo 4,310 personas hablaban el Purépecha, es decir, apenas el 23.75 % del total.⁴ Un dato importante de la población cheranense, es que el 95% de sus habitantes es originario de este lugar, por tanto, el conocimiento de unos a otros y el vínculo con el pueblo son significativos.⁵

Desde la cosmovisión purépecha, ser ciudadano de un lugar no es similar a como se entiende comúnmente: “En nuestra lengua la expresión *Cheraniiretaanapuiréti* – ciudadano de la comunidad de Cherán, no sólo indica el origen o lugar de nacimiento de una persona, sino también la identidad y pertenencia a la comunidad [...] indica el que es originario o los que

⁴ Secretaría de Desarrollo Social. *Unidad de Microrregiones. Cédulas de Información Municipal (SCIM)*.2013. Consultado el 13 de mayo de 2015. <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=nacion&ent=16&mun=024>.

⁵ Jorge Atilano González Candia. *Estrategias de políticas públicas de seguridad, un análisis desde el enfoque comunitario*. Tesis de maestría, Universidad Alberto Hurtado: Santiago de Chile, 2014, p. 63.

viven y hacen comunidad”.⁶ El modo de estar en la comunidad es lo que constituye a un ciudadano en Cherán y no únicamente el hecho de haber nacido ahí.

b) Tradiciones generales.

El Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015 (PDMCH) presenta algunas características generales de esta población en sus recursos socioculturales. Entre las que mencionan se encuentra un sistema de valoración y respeto al entorno natural, la prevalencia de prácticas colectivas, elementos de la vestimenta (para los hombres, huaraches, camisa blanca y sombrero; para las mujeres, el rollo), gastronomía tradicional como el churipo. El PDMCH sintetiza algunas de las tradiciones cheranenses: “La disposición urbana, junto con su cosmovisión y prácticas colectivas, su apego al entorno natural y la predominancia del trabajo agropecuario y forestal sustentado en organizaciones socio-productivas domésticas como la familia y la comunidad, aportan elementos que inducen a reconocer en Cherán la predominancia de un estilo de vida tradicional comunitario”⁷

c) Organización barrial

Un dato importante que resalta el PDMCH, es el diseño urbano que no sólo remite a una distribución de asentamiento de los hogares, sino que obedece a un sistema organizativo en torno a un centro cívico ceremonial, el templo mayor y los poderes civiles. Dicho diseño es el sistema barrial, el cual está dividido en cuatro barrios.

Debe considerarse que el barrio (*calpulli* en náhuatl y *anapu o uapatsikua* en purépecha) constituye desde la época prehispánica una unidad política, administrativa, fiscal, militar, religiosa, familiar, residencial, social, cultural, económica y laboral propia de la organización de los pueblos indígenas que han mantenido formas distintivas de ser y de vivir, aunque las mismas hayan variado desde la época prehispánica y novohispana.⁸

En Cherán, existen cuatro barrios: Jarhúkutini - el lado de la orilla o barrio primero; Kétsikua - el lado de abajo o barrio segundo; Karhákua - el lado de arriba o barrio tercero y; Parhícutini- en aquel lado de la barranca o barrio cuarto.⁹ En los cuatro barrios, las fiestas

⁶ Gobierno comunal de Cherán. *Estatuto de Principios y Normas del Nuevo Gobierno*. 2011, p.8.

⁷ Gobierno comunal de Cherán. *Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015*. 2012, p. 97.

⁸ *Ibidem*, p. 97.

⁹ *Cfr. Ibid*, p. 97.

religiosas han mantenido la organización y participación de la comunidad desde antes del levantamiento en el año 2011. Jorge Atilano señala que en estas fiestas existen comisiones por barrios para recaudar una cooperación y organizar las actividades festivas; cada barrio decide cómo organizar sus fiestas y elegir a sus autoridades para la ejecución de las mismas.¹⁰

d) Riqueza forestal.

México se compone de un territorio de casi dos millones de kilómetros cuadrados, de los cuales, el 11% corresponde a superficie boscosa. En el Estado de Michoacán, la superficie de bosque es casi la sexta parte del total territorial y en Cherán, la riqueza de este tipo de vegetación es una característica importante del municipio. Según el Sistema Estatal y Municipal de Bases de Datos del INEGI, en referencia al uso de suelo y vegetación, el municipio de Cherán tiene tan sólo el 1.4 % del total de su extensión territorial con el uso correspondiente a las áreas urbanas, el 46.7 % se distribuye entre agricultura, pastizal y vegetación secundaria, mientras que el 51.86 % corresponde al bosque. Más de la mitad del territorio cheranense es boscoso, el cual no sólo tiene un gran valor en términos de recurso natural en cantidad como aquí se muestra sino mucho más en términos de sentido comunitario.

Uno de los móviles que detonó el movimiento en Cherán está estrechamente relacionado con la deforestación desmedida por parte de los talamontes vinculados con el crimen organizado. En su momento describiré cantidades de saqueo maderable en el territorio del municipio, lo cual provocó la reacción comunitaria debido a que para los comuneros la relación con la tierra es opuesta a las concepciones extractivistas del mundo occidental.

1.2. Cronología del levantamiento.

El pueblo de Cherán vivió una lucha concreta para satisfacer sus necesidades de seguridad tanto para defender al bosque como a sus habitantes y, posteriormente, consolidarse como pueblo indígena autónomo frente al Estado. El 15 de abril de 2011 significó el inicio de una transformación que ahora se refleja en la constitución de su propio gobierno y el control de sus medios.

¹⁰ Cfr. Jorge González, *op. cit.*, pp.63-64.

La dominación del crimen organizado estuvo presente tanto en la tala inmoderada de los bosques como en la violencia al interior de la comunidad, esta situación llevó a la comunidad al auto-sitio para asegurarse y posteriormente descubrir un problema más profundo que habría que erradicar: la ineficacia de sus instituciones.

Rafael Durán, comunero del barrio tercero, quien fue integrante del concejo operativo de administración local 2012-2015, presentó en septiembre de 2014 en la Casa Apostólica de Formación Ignaciana en Guadalajara, lo que él llama “cronología del movimiento de Cherán”. Dicha cronología fue realizada por los cuatro integrantes del concejo¹¹, uno por cada barrio y al cual pertenece Rafael Durán.

a) El inicio del levantamiento: la lucha por la defensa de la vida.

El 15 de abril de 2011 es el “día del levantamiento de la comunidad en la lucha por la defensa del territorio ante los destructores del bosque, de la dignidad, del agua y en general de la vida” comenta Rafa. A las 5:30 de la mañana las campanas suenan de manera atípica a lo acostumbrado para la llamada a misa de las seis en “el Calvario”, templo del barrio tercero. Las mujeres convocan con el campaneó, se reúnen varios comuneros de la zona para detener con una valla humana los vehículos cargados de madera que bajaban de los cerros. Retienen a los cinco talamontes que viajan en los vehículos, los resguardan en la capilla y posteriormente incendian las camionetas. Todo esto de manera improvisada y fuera de lo originalmente planeado.¹² Algunas horas más tarde del mismo día arriba un grupo armado escoltado por la policía municipal para intentar rescatar a los rehenes, se gesta una lucha improvisada con palos, piedras y cohetes hasta que los criminales se retiran. Las personas permanecen en el atrio de la capilla y, al final del día, surge la primera fogata para permanecer en vigilancia y resguardo de los rehenes.

Al día siguiente se congrega más gente en el Calvario y empieza el diálogo sobre lo que harían con los rehenes en la capilla. Se organiza la primera ronda comunitaria de

¹¹ Los integrantes del concejo de administración local son Rafael Vicente Durán, del barrio tercero; Salvador Baroco Román (Chavira), del barrio segundo; Salvador López, del barrio primero y Ricardo Torres, del barrio cuarto.

¹² En un principio estas acciones estaban programadas para el día 17 de Abril del mismo año, esto según un citatorio realizado a través de volantes hechos a mano repartidos los días 13 y 14 de Abril; fue un grupo de mujeres el que convocó, sin embargo, las cosas no salieron como estaban planeadas debido a que los talamontes estaban ya presentes en la zona de “la Cofradía”, uno de los principales manantiales que abastece agua a la comunidad.

vigilancia, se colocan barricadas en las cinco entradas del pueblo;¹³ por la noche del mismo día, paulatinamente, aparecen las fogatas en todos los barrios para cuidar a la comunidad:

Desde este momento empiezan a aparecer las guardias, una institución de antes: la ronda comunitaria que no tiene nada que ver con autodefensa ni con policía rural. ¿Por qué no tiene que ver? La ronda comunitaria no es un invento de nosotros: anteriormente en el pueblo no había policías, sino que a tales vecinos les tocaba hacer recorridos y aquél que no podía daba cigarros o refrescos, se les dispensaba y ya salían. Si alguien estaba haciendo disturbios se le llamaba la atención. La ronda comunitaria era así, con gabanes y después se uniformaron; se dividen en dos: los de la seguridad interna y otros de la seguridad del bosque. Empezamos a decir en ese momento [del levantamiento] “¿qué vamos a hacer?”. La pregunta de todos era “¿qué vamos a hacer?” y empezamos a decir “nosotros nos organizábamos así”; empieza a suceder que después de la primera fogata en el Calvario, empezamos a escuchar que ya cerraron tal negocio y se empezaron a formar las 180 fogatas, en cada cuadra, en ese mismo día. Al día siguiente el pueblo estaba bien sitiado, “¿de dónde vienen?, ¿de dónde vienen?!” decíamos. Empezamos a tejer una telaraña, en donde si caía un objeto a un lugar, informábamos de una esquina a otra. Lo más fuerte del crimen es su organización, no son sus armas. Rescatar sobre todo nuestros espacios, eso hicimos. Porque recordábamos que teníamos miedo en el pueblo y nos guardábamos en nuestras casas a las 7 de la noche. Después de ese tiempo, casi durante 3 meses estábamos día y noche, casi sin dormir. Estábamos cuidando a estos hombres [los talamontes] y si se les dio una golpiza pero luego se les llevó un médico y comida.¹⁴

De igual manera, se contacta a los cheranenses que residen en Estados Unidos, quienes otorgan no sólo ánimos y apoyo moral sino también recurso económico. Este mismo día, en la comunidad de Tapacuaro (cercana a Cherán), se detienen a tres comuneros cheranenses para negociar los cinco rehenes capturados en el Calvario

Al siguiente día pasa otra cosa, con los talamontes, que eran de Tapacuaro. El gobierno siempre quiso hacer pensar que estaban peleadas las comunidades, el problema está en que algunos eligieron unirse con el crimen. Le decíamos al gobierno, no digas que estamos peleados entre comunidades, solo unos cuantos que quieren ser del crimen.¹⁵

El día 17 de Abril es de suma importancia para la comunidad, ese día, se gesta el primer órgano comunitario, la asamblea popular¹⁶, para tratar el asunto que estaba en sus manos con la captura de los talamontes. En esta asamblea brota de manera incipiente la idea

¹³ Las barricadas en las entradas fungieron, en el tiempo del levantamiento, como filtro para permitir o impedir la entrada de vehículos a la comunidad, según los criterios de los comuneros en este lugar. De igual manera, se colocaron letreros que daban la bienvenida a la comunidad y prohibían ingresar con propaganda política, utilizar vidrios polarizados e ingresar bebidas alcohólicas.

¹⁴ Rafael Vicente Durán. “La autonomía en Cherán”. Ponencia presentada en el taller de análisis de la realidad para jesuitas en formación, Guadalajara, Agosto de 2014.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ Esta Asamblea es provisional y dista de la Asamblea como máxima autoridad que se integra por los K’eris o concejeros mayores. La asamblea popular se formó para tratar el asunto de los rehenes y gestionar la seguridad en la comunidad frente a las autoridades estatales.

de “no partidos políticos”; es decir, los comuneros se percatan de cuál es el órgano instituido el cual deben remover para alcanzar lo que querían: seguridad.¹⁷

Surge en la asamblea popular el “no a los partidos políticos” y se empieza a justificar el porqué: Que no era de nosotros, que más bien era aprovecharse de los recursos, aprovecharse de la nobleza de la gente porque se veía que los que más se beneficiaban eran los dirigentes y las más afectadas eran las familias. Entonces desde ese momento se dice: no a los partidos políticos [...] El Estado juega a hacerle del inteligente. Los del crimen tienen halcones. Nosotros hemos entendido que lo más fuerte del crimen y del Estado es su organización, ¿por qué no organizarnos? [...] Hubo un factor en común, la violencia ¿qué vamos a hacer con eso?, ¿queremos vivir así o queremos mejorar? Nosotros queríamos estar bien, nosotros queríamos no vivir con miedo. Lo que nosotros entendimos era que nos estaban quitando nuestros espacios. ¿Cómo le hacemos para que los niños no quieran ser narcos o ser halcones?¹⁸

Surge de esta asamblea popular una comisión de diálogo, electa por barrios, la cual era rotatoria para evitar la visibilidad de líderes y así impedir su cooptación por parte del gobierno o su desaparición por parte del crimen organizado. Dicha comisión buscaría no la autonomía como primera gestión sino la exigencia de seguridad en la comunidad, el alto a la tala clandestina, la investigación tanto de los crímenes como de la policía y el presidente municipal por la supuesta colusión con el crimen organizado.

Entonces, aquí se elaboran las demandas, se hacen comisiones por barrios. Entendimos algo, antes te organizabas y te agarraban: nosotros nos delegábamos para confundir al enemigo. Entonces, en nuestro primer pliego petitorio era pedir seguridad, justicia, reconstitución del territorio y pedíamos que se investigara al presidente municipal y a la policía del Estado, ¿qué iban a investigar? Si era el mismo crimen. En nuestras narices pasaban los carros, era toda una farsa y pensaba a veces que el Estado es una farsa.¹⁹

El día 23 de Abril fueron entregados a la Procuraduría General de la República (PGR) los cinco talamontes retenidos en el templo del Calvario; 140 denuncias de los comuneros se presentaron contra los detenidos, los cuales fueron liberados sin cargo alguno. Tres días después, se realiza una marcha en la ciudad de Morelia para exigir al gobierno del Estado justicia y presencia de fuerzas federales para detener la tala clandestina. Para este momento no

¹⁷ La idea de “no partidos políticos” en esta asamblea popular, no se expresa en las peticiones iniciales al Gobierno. Más adelante en el presente relato veremos que el Instituto Electoral de Michoacán (IEM) inicia el día 17 de mayo el proceso para las elecciones en el 2011 y la primera reacción por escrito de Cherán a este proceso es el 6 de junio con el fin de resistir a la elección mientras no se garantice la seguridad. En este momento, no se explicitó otra manera de organizar la comunidad en términos políticos. Es hasta el 26 de agosto, 4 meses después del levantamiento, cuando se presenta frente al IEM la petición por escrito para que Cherán se rija por usos y costumbres.

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ *Loc. cit.*

hay confianza en las autoridades locales para brindar seguridad comunitaria, por ello se acude a instancias de alto rango, como lo es el ejército.

Las primeras muertes de comuneros, a partir del levantamiento, ocurren el 27 de Abril cuando Armando Hernández y Pedro Urbina fueron emboscados en el cerro de San Miguel mientras vigilaban los bosques para impedir la entrada de los talamontes. Dos días después, el 29 de Abril, se realizan distintas acciones para hacer más visible la exigencia de la comunidad; por un lado, la comisión de diálogo de la comunidad se reúne con el Gobierno del Estado y se acuerda que 120 efectivos de la policía estatal preventiva realicen trabajos de vigilancia y seguridad en distintos puntos estratégicos de la comunidad. Por otro lado, “Individuos encapuchados y armados con palos y machetes, impiden el cobro de peaje en dos casetas de la autopista Morelia-Lázaro Cárdenas, exigiendo a las instancias de gobierno poner mayor atención y resolver el caso de los comuneros de Cherán”.²⁰

En estos días, después de casi dos semanas de vivir en autositio, arriban a la comunidad despensas por parte de Cáritas y la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) ya que la gente no salía ni entraba sino sólo para lo indispensable y los víveres escaseaban. Sin embargo, esta acción fue motivo de tensión al interior de la comunidad, al recordar Rafa lo que de fondo significa recibir “apoyo” gubernamental:

Los de Cáritas empiezan a llevar despensa, porque estábamos encerrados, lloraban [las personas] cuando llegaban las despensas. Posteriormente, esas fueron parte de la discordia porque se peleaban porque no les tocaba. Para el purépecha no es [común] el que le den por los programas de oportunidades, porque el purépecha se muere trabajando. Para el purépecha es cuestión de honor que seas trabajador; lo peor es que te dijeran *xépetil*, que te digan flojo. No es que sean malos los programas pero es que no nos hacen trabajar.²¹

El 10 de mayo, arriban a la comunidad efectivos de la policía federal y asumen el control de los puntos de acceso al municipio para dar seguridad. Cabe recalcar que dicha policía permanece a las afueras de Cherán:

²⁰ Isaac M. Reyes Maza. “Comuneros toman casetas de peaje; piden solución al Caso de Cherán” en *Quadratin Michoacán*. 29 mayo 2011, Sección regiones. Consultado el 1 de mayo de 2015, <http://www.quadratin.com.mx/justicia/Comuneros-toman-casetas-de-peaje-piden-solucion-al-caso-de-Cheran/>

²¹ Rafael Vicente Durán, miembro del Consejo de Administración Local 2012-2015, Cherán, Michoacán, México. Entrevista realizada el 26 de Octubre de 2014. Autor: Rodrigo Pinto.

Aquí es que llega la policía federal según a resguardar pero nosotros siempre hemos dicho que el problema de Cherán no es de dentro sino [de] fuera. Sabíamos que ellos [, los de la policía federal,] tenían muchas denuncias y no queríamos que entraran. Pasaban los talamontes y los policías del Estado nunca hacían nada, hasta que no se creó la ronda no salieron los guardabosques.²²

El 11 de mayo arriban alrededor de 70 militares junto con otros elementos del gobierno; de igual manera, la Secretaría de Gobernación informa en estos días que enviaría personal de la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR) y la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA),²³ para evaluar la zona en términos forestales.

El día 25 de mayo se recrudece la situación y se muestran ineficaces las fuerzas armadas gubernamentales en Cherán. Ocurre el secuestro de un cheranense a las afueras de la comunidad, pese al patrullaje de la policía federal y el ejército. Esta situación aviva las demandas al gobierno estatal por parte de los comuneros y para denunciar el atraco se realiza una marcha a Morelia hasta el Congreso del Estado, donde integrantes de la marcha interrumpen la sesión de los diputados para exigir solución al conflicto aún vigente.

En el mes de junio, tanto el día 6 como el 14, la comisión general cheranense se reúne con el Gobierno de Michoacán, con representantes del ejército, marina, titulares de la SEMARNAT, policía forestal y Medio Ambiente, para tratar asuntos de seguridad. Rafa comenta: “Siempre decíamos al Estado ‘a ti te toca garantizar la seguridad, nosotros estamos haciendo tu trabajo y una de las obligaciones es garantizar seguridad’ pero a veces ¿cómo garantizar seguridad y paz si por encima de la seguridad y la paz está el dinero y el poder?”.²⁴

El 23 de junio en la Cd. de México, un comunero le exige a Felipe Calderón justicia y seguridad para su comunidad.²⁵ Tres días después, el 26 de junio, llega la segunda caravana por la paz del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJyD) dirigida por Javier Sicilia. Esta caravana entrega ayuda en especie y pese a la ausencia del líder del movimiento,

²² *Loc. cit.*

²³ *Cfr.* CNN México, Redacción. “Fuerzas Federales vigilan al municipio indígena de Cherán, en Michoacán”, Publicado en Expansión en Alianza con CNN. 11 mayo 2011, Sección Nacional. Consultado el 1 de mayo de 2015, <http://mexico.cnn.com/nacional/2011/05/11/fuerzas-federales-vigilan-al-municipio-indigena-de-cheran-en-michoacan>.

²⁴ Rafael Vicente, “La autonomía en Cherán”. *op. cit.*

²⁵ La intervención la hizo Salvador Campanur, comunero cheranense, en el “Diálogo con miembros y representantes de la sociedad civil sobre seguridad”, un encuentro realizado en el Castillo de Chapultepec. El diálogo fue entre el Presidente de la República y miembros del gabinete de seguridad con Javier Sicilia y otros 25 afectados por la inseguridad. *Cfr.* Excelsior, Redacción. “Me entristece la muerte de miles de mexicanos’ dice Calderón”, Ciudad de México, 23 junio 2011, Sección Nacional. Consultado el 24 de abril de 2015, <http://www.excelsior.com.mx/2011/06/23/nacional/747020>

los comuneros y diversos activistas dentro del movimiento por la paz intercambian experiencias en la plaza principal.

b) El gobierno por usos y costumbres: de la idea a la consolidación

En la visita de la Caravana por la paz, aparece de manera más clara el tema de las elecciones en Cherán. “Aquí ya se va como pintando, como manejando las elecciones de Cherán [...] pensábamos en una nueva estructura. Empieza a asistir el IEM del Estado para este asunto. Cuando se le dice al IEM que teníamos una nueva forma de gobernarnos nos dicen que no son competentes”²⁶, comenta Rafa. Las elecciones en este año se realizarían el día 13 de noviembre. El acercamiento al MPJyD detona las charlas sobre la idea de regirse por sus usos y costumbres; el Instituto Electoral de Michoacán (IEM) inició en mayo el proceso para llevar a cabo los comicios electorales de noviembre y esto generó una lucha en el plano electoral.

- La lucha electoral: las elecciones “se atraviesan”.

A propósito del tema de la elección por usos y costumbres de Cherán, el IEM presenta en su revista de difusión periódica titulada “Expresiones”²⁷ los acontecimientos que se gestaron a propósito de las elecciones previstas para noviembre de 2011. Aquí se muestra la transición de las solicitudes de Cherán que en un inicio quiso detener el proceso de organización electoral hasta que no se garantizara seguridad y luego manifestara por escrito la idea de regirse por usos y costumbres.

El 17 de mayo de 2011 el Consejo General del IEM declara el inicio de la etapa preparatoria para la elección ordinaria de Gobernador, diputados y ayuntamientos del Estado y abre el proceso electoral local hacia los comicios el 13 de noviembre. Posteriormente, como reacción al inicio de las gestiones electorales por parte del IEM, el 6 de junio del mismo año, varios cheranenses presentaron en la Presidencia de este instituto electoral un escrito con la leyenda “Comunidad Indígena de San Francisco de Cherán. Por la defensa de nuestros

²⁶ Rafael Vicente Durán, entrevista 2014, *op. cit.*

²⁷ Instituto Electoral de Michoacán. “Especial Cherán, elección por usos y costumbres” en *Expresiones*, Revista del IEM. Lugar: IEM, 2012 no. 15, segunda época, abril de 2012. http://www.iem.org.mx/documentos/publicaciones/Revista/Archivos/expresiones_2_15.pdf

bosques. Por la seguridad de nuestros comuneros”, donde se presenta la problemática de la comunidad y se informa que en reunión de asamblea comunal del 1 de junio se acordó no participar ni permitir el proceso electoral en tanto no gozaran de las garantías constitucionales en materia de seguridad. Seguido a esto, se entabló diálogo entre el IEM e integrantes de la Coordinación General del movimiento en Cherán para generar las condiciones necesarias y así realizar los comicios electorales, sin embargo, los coordinadores cheranenses se mantuvieron en la postura de que mientras no se satisficieran sus demandas anteriormente solicitadas, no se participaría en el proceso electoral.²⁸

Las primeras reuniones que se llevan a cabo entre algunos integrantes de la Coordinación General de Cherán y el IEM fueron para resistir al proceso electoral en tanto no se garantice la seguridad de sus comuneros y del bosque. Será en otro momento que, en charlas con el IEM, se solicitará que la comunidad de Cherán se rija por sus usos y costumbres. Esto es importante porque la comunidad no se organizó pensando en ser pueblo autónomo sino primeramente exigir seguridad a través de las instancias gubernamentales, tal como se describió anteriormente. La idea de usos y costumbres, surge no como finalidad sino que a partir de la coyuntura de las elecciones ordinarias es que se empieza a pensar qué hacer con la situación electoral. “Las elecciones se nos atravesaron y nos las llevamos de calle” comenta un comunero.

El 26 de agosto la comunidad de Cherán presenta al IEM la solicitud por escrito para que se respete el derecho a decidir y elegir el nombramiento de sus autoridades como un derecho histórico. El documento oficial del IEM comenta que la solicitud relata que a partir de los acontecimientos del 15 de Abril decidieron organizarse para las gestiones en temas de seguridad, justicia y reconstitución de la comunidad y se avalan desde distintos artículos constitucionales e internacionales. Pasaron cuatro meses después del levantamiento para que la comunidad, en una solicitud al IEM, pidiera no sólo desligarse del proceso electoral sino constituirse por usos y costumbres, es decir, plantarse como autónoma frente al Estado.

El 9 de septiembre del mismo año, el IEM se declara carente de atribuciones para resolver sobre la celebración de elección bajo los usos y costumbres en los términos que

²⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 25-27.

solicita la comunidad de Cherán. Seguido a esto, “2, 312 ciudadanos de San Francisco Cherán, promovieron Juicio para la Protección de los Derechos Político Electorales del ciudadano, ante la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, registrándose el caso con el número SUP-JDC-9167/2011”.²⁹

Los cheranenses no esperan resolución por parte de las instituciones electorales e inician el 24 de septiembre reuniones de barrio para dialogar sobre el proyecto de la nueva estructura de gobierno. El 1° de octubre, la Coordinación General comunitaria convoca al pueblo para la integración de los concejos y comisiones del nuevo gobierno Municipal; a partir de este momento inician las reuniones en cada una de las casi 200 fogatas de la comunidad para determinar quién participará en la conformación del nuevo Gobierno.

Mientras esto sucede en el interior de la comunidad, la apelación frente al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación para que se reconozca el proceso por usos y costumbres sigue en marcha. Por su parte, el IEM insiste que seguirá el proceso electoral “bajo la consideración de que los medios de impugnación en materia electoral no producen efectos suspensivos”.³⁰ Este instituto, junto con el comité electoral municipal de Cherán, se da a la tarea de proseguir con la organización de las elecciones ordinarias; buscan personas que estén dispuestas a ser funcionarios de casillas así como lugares para realizar las elecciones. Sin embargo, el 6 de octubre por la noche, mientras estaban en reunión consejeros del IEM en las oficinas electorales de la comunidad, un grupo de comuneros irrumpe en el lugar para impedir que continuara la reunión, sustrayendo los documentos de trabajo. “Primero está el pueblo que un trabajo como el que este comité realiza, están con nosotros o no están” comenta Rafa.

Siguiendo con el proceso al interior de la comunidad, en materia de elección de su propio gobierno, el 25 de Octubre del mismo año se realizan nuevamente las asambleas de cada uno de los cuatro barrios donde se presentan a los integrantes electos de cada fogata:

Para el 25 de octubre se presentan a los representantes de cada fogata [...] las 188 fogatas se empiezan a preguntar cómo le vamos a hacer y se ponen características [a las personas que se elegirían]: de qué familia es, qué hace, cómo vive. Una característica del gobierno [autónomo] actual es que nadie gana 32

²⁹ *Ibidem*, p. 90.

³⁰ *Loc. cit.*

mil pesos,³¹ cada quien gana 4 mil pesos [en el autogobierno], todos por igual. Eso también lo fuimos decidiendo en asamblea. Yo también fui electo, y si no aceptas no te hablan, te aplican la ley del hielo, son como cuestiones de honor y si no haces caso se sienten agredidos. A lo mejor han ido a comunidades en donde si no les aceptan una comida se sienten agredidos aunque no les digan nada.³²

El 28 de octubre se concentra la gente de cada barrio en las barricadas cercanas con sus representantes electos y desde ahí se realiza una peregrinación hacia la plaza de la comunidad con la intención de presentar públicamente a los integrantes del nuevo gobierno. La comunidad de Cherán había electo su nuevo gobierno por usos y costumbres más allá de la aprobación legítima de las instituciones electorales. Pero al interior hay reacciones contrarias a este proceso de usos y costumbres. El 30 de Octubre se realiza un mitin por parte de simpatizantes de la colación de partidos políticos; algunos integrantes de la comunidad van a dialogar con los dirigentes de los partidos “llevando la palabra del pueblo para decirles ‘ni un partido más’ [...] para que estos dejaran de hacer proselitismo y se unieran al sentir del pueblo [...] algunos decían que por qué no los corríamos, pero insisto ‘nosotros no queríamos ni queremos parecernos a ellos’”.³³ A nivel estatal, los representantes de los partidos políticos ejercieron presión al IEM, a través de medios de comunicación, para que todo se diera en términos de la ley y se realizaran votaciones normales en Cherán el 13 de noviembre.

- Aprobación y elección del gobierno por “usos y costumbres”

El 2 de noviembre es día de fiesta. La sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación dictó sentencia en el juicio para la protección de los derechos político-electoral del ciudadano identificado con la clave SUB-JDC-9167/2011 en el que resolvió la aprobación de la petición de la comunidad para celebrar elecciones bajo el proceso de usos y costumbres, cancelación de las elecciones del 13 de noviembre en Cherán y, además, mandata al IEM realizar una consulta a los habitantes del lugar sobre el método que desean aplicar para la elección de sus autoridades.

Las instituciones electorales detuvieron el proceso de elección oficial del día 13 de noviembre, pero no aprobaron el nuevo gobierno que la comunidad ya había electo meses

³¹ Este es el salario promedio que obtenían los funcionarios municipales de gobierno de Cherán antes de constituirse autónoma frente al Estado.

³² Rafael Vicente, “La autonomía en Cherán”, *op. cit.*

³³ *Loc. cit.*

antes. Determinaron que primero se llevaría a cabo una consulta comunitaria para validar si la mayoría de la gente quería o no este tipo de proceso distinto al marcado por la institución electoral.

La comunidad aún está sitiada y la gente no va al trabajo ni atiende sus parcelas. El 8 de noviembre llegan dos camiones tipo torton por parte del Sindicato Único de Trabajadores de la Universidad de Michoacán, con más de 300 despensas y diversos artículos para satisfacer la carencia de víveres por la parálisis productiva. El 13 de Noviembre, día que estaba marcado para la realización de las elecciones constitucionales, se realizaron en la comunidad dos marchas y un mitin en la plaza para hacerle ver a la consejera presidenta del IEM que la comunidad estaba lista para la consulta comunitaria.

A partir del 24 de noviembre empiezan las reuniones entre el IEM y algunos dirigentes comunitarios para definir el procedimiento de la consulta. Uno de los acuerdos fue nombrar un Concejo provisional municipal que fuera respaldado por la comunidad para la ejecución y supervisión de la consulta.

El 30 de noviembre se va a tomar una autoridad provisional que es el concejo o el de los grandes sabios que son 12, ¿por qué 12? Tiene una relación, unos que dicen que éramos marxistas pero nuestra comunidad es más antigua. Yo creo que todo lo que nos ayude es muy bueno, pero no nos sentimos superdotados; ¿por qué pusimos 12? Las organizaciones se dan de manera vertical pero aquí eran muchos [...] De alguna manera es una forma de engaño porque no se sabe dónde se centran las decisiones y se siguen confundiendo porque así le hace el Estado.³⁴

Se realizaron reuniones barriales para explicarle a la gente, por parte de conocedores del tema, lo que implicaba este nuevo modo de regirse por usos y costumbres:

Algunos investigadores explicaron lo de usos y costumbres. Una señora decía ¿qué es eso de usos y costumbres?, ¿por qué nos hablan de eso?, algunos compañeros decían: lo que vives, como haces las fiestas, cómo vas al cerro. Yo decía: si los académicos hablaran más sencillo nos entenderíamos mejor, porque a veces andamos muy acá y la gente no está acostumbrada y a veces tiene miedo. Por eso decía “Vamos sacando una *parangua* a la calle y de ahí el coloquio o el diálogo para entendernos”, eso es usos y costumbres.³⁵

El 18 de diciembre es el día de la consulta. En los barrios respectivos se congrega la gente para que las personas mayores de 18 años pudieran emitir su postura sobre la elección de autoridades por el sistema de usos y costumbres. Levantar la mano fue el proceso para emitir

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Loc. cit.*

la postura ante las dos únicas preguntas sobre los usos y costumbres.³⁶ El resultado en total de los cuatro barrios fue de 4844 personas a favor del sistema de usos y costumbres para elegir autoridades y 7 en contra.³⁷

Una vez validado por el IEM el modo de usos y costumbres para erigir al gobierno de la comunidad, siguieron las reuniones de planeación y el día 20 de ese mismo mes se lleva a cabo una sesión entre la Coordinación General y miembros de las fogatas para preguntarse cuál sería el órgano que representaría a la comunidad de manera legal frente al Estado. Después de sesionar varias horas se determina que sería el Concejo Mayor o Concejo K'eri, conformado por 12 personas.

La resistencia de los partidos políticos se presenta nuevamente. El 14 de Enero de 2012 sus simpatizantes presentan ante la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, la oposición al proceso de consulta realizada en Diciembre. Sesenta y siete comuneros presentaron esta impugnación con el argumento de la dificultad para expresarse de manera libre si el voto no era secreto. La resolución ante la solicitud de cancelación del procedimiento fue denegada.³⁸

Finalmente, el 22 de Enero de 2012 se realiza la elección del Concejo Mayor de Gobierno a través de las asambleas de barrio: cada una elegiría a tres integrantes que conformarían el órgano rector de la comunidad, un total de 12 miembros. A principios de febrero se presentan públicamente a la autoridad electa y los miembros rinden protesta ante los comuneros; el día 9 de febrero del mismo año, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación ratifica los resultados de las elecciones. En el siguiente apartado desarrollaré la organización y el procedimiento del gobierno autónomo.

c) Gestiones y dificultades posteriores a la elección del gobierno autónomo

³⁶ La primera pregunta fue “Que levante la mano quien esté de acuerdo con el sistema de usos y costumbres para elegir a las autoridades del municipio de Cherán” y después del registro de las personas con la mano alzada se procedió a la segunda pregunta: “Que levante la mano quien no está de acuerdo con el sistema de usos y costumbres, para elegir a las autoridades del municipio”. *Cfr.* Instituto Electoral de Michoacán, *op. cit.*, p.127.

³⁷ El IEM presenta una ligera diferencia de cantidades: 4846 a favor y 8 en contra. *Cfr. Ibidem*, p.132.

³⁸ *Cfr. Ibidem*, p.135.

La autonomía de Cherán no concluye con la elección por usos y costumbres de sus autoridades reconocidas por el gobierno estatal. “Todo esto es un proceso que se fue construyendo desde una forma más autónoma” comenta Rafa; es decir, ésta es una manera que implica un proceso que continúa más allá del reconocimiento del gobierno.

Nuestra autonomía es una manera de goberarnos, pero [también] es vivir en paz, pero no paz de indiferencia, sino paz que se contagia, que se construye, porque no podemos decir que Cherán está bien sólo con el gobierno y que hagan los demás lo que quieran, no. Se tiene que ser autónomo en la educación, en el trabajo, formar nuestra propia manera para sustentarnos, es más que la política la autonomía. Esto tiene que ser abrazado por todos y no sólo por los del gobierno [...] Por eso soñamos al 2030, ¿cómo queremos al Cherán en 2030?, queremos que la gente no sea chismosa, que nos veamos como siempre nos habíamos visto como hermanos.³⁹

Para esta proyección a futuro, en marzo del mismo año se inició la elaboración del Plan de Desarrollo Municipal 2011-2015, mismo que se entrega en julio del mismo año al Congreso del Estado. En este documento, la comunidad vierte sus aspiraciones y pone en marcha la operativización de lo que quiere para ella.

Después de la institución del gobierno por usos y costumbres continuaron las dificultades en materia de seguridad. En Marzo del mismo año, los comuneros retienen camiones de servicio público debido al secuestro de 11 comuneros por gente de la tenencia del Cerecito. El 18 de Abril asesinan a dos comuneros mientras se realizaban trabajos de reforestación, por lo que la comunidad nuevamente detiene unidades y elementos de seguridad pública para exigir esclarecimiento del crimen. En julio, la desaparición, tortura y muerte de Urbano Macías y Guadalupe Gerónimo provoca la irrupción y cierre del Palacio Legislativo de Morelia por parte de cheranenses para exigir justicia en los linderos de la comunidad.

El tiempo posterior al reconocimiento de las autoridades comunitarias por usos y costumbres también incluye logros tales como: la reconstrucción de su territorio con la reforestación de la zona devastada a partir de la creación de un vivero forestal comunal, el cual durante los primeros dos años produjo más de dos millones de árboles; una bloquera para el fortalecimiento de la economía comunitaria; la recuperación de la resinera, que tiene más de 50 años en la comunidad, así como de la carpintería comunitaria; finalmente, una orquesta infantil para propiciar que los niños se formen más allá de la educación tradicional.

³⁹ Rafael Vicente. Entrevista..., *op. cit.*

1.3. Organización del gobierno autónomo en Cherán.

Son muchas las tribunas y espacios en los que hemos compartido nuestra convicción de que la defensa de nuestra autonomía y libre autodeterminación, de ninguna manera significa una intención de separarnos del pacto nacional, por el contrario, implica resignificarlo desde el ejercicio pleno de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas.

Plan de Desarrollo Municipal de Cherán 2012-2015 / Presentación.

La lucha por la defensa del bosque, como presenté en la cronología del movimiento, culmina con la consolidación de una organización gubernamental con base en los usos y costumbres. A continuación presento cómo se estructura la comunidad de Cherán en términos de organización política, en donde se dejan entrever las maneras en que su identidad se plasma en la forma como se disponen a vivir como pueblo autónomo. Me basaré principalmente en el Plan de Desarrollo Municipal de Cherán 2012-2015 y el Estatuto de Principios y Normas del Nuevo Gobierno que se realizaron a partir del reconocimiento por parte del Estado para regirse por sus usos y costumbres. Estos documentos fueron elaborados por distintos sujetos de los cuatro barrios con ayuda de académicos de la Universidad Michoacana y fueron revisados por el entonces Concejo Mayor de Gobierno Comunal 2012-2015 que en su momento lo presentó a la Asamblea de la Comunidad, máxima autoridad del pueblo.

Después de una fase reactiva-defensiva, la comunidad inicia las gestiones necesarias para transformar su esquema político y consolidarlo “bajo un sistema más concordante con nuestras tradiciones, características socio-culturales, es decir, nuestros usos y costumbres”.⁴⁰

a) Usos y costumbres en Cherán.

En la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos sólo aparece este término en el artículo 2°. Y se refiere a las comunidades que pertenecen a un pueblo indígena dentro de un territorio con una unidad social, económica y cultural y que reconocen a sus propias autoridades de acuerdo a sus “usos y costumbres”. El Manual del Concejo de Gobierno dedica un apartado a explicitar lo que significan los “usos y costumbres”. Este texto propone una primera definición de este término como “sistema normativo interno que no sólo rige al gobierno de la comunidad sino la convivencia social”.⁴¹ Es importante enfatizar que los “usos

⁴⁰ Gobierno comunal de Cherán. *Plan de Desarrollo...*, op. cit., p. 5.

⁴¹ Gobierno comunal de Cherán. *Estatuto de Principios...*, op. cit., p. 6.

y costumbres" no sólo se refieren a lo que al gobierno le compete, sino también a la manera en que la población vive; en este caso, me remitiré a lo que concierne a la estructura el gobierno autónomo.

El gobierno comunal se enmarca dentro un núcleo de elementos que fundamentan la institucionalidad del gobierno de la población. Dichos elementos son: los procedimientos para los nombramientos (elección) y toma de decisiones; la estructura e instituciones de gobierno de la comunidad; los principios y valores que fundamentan el gobierno tradicional indígena. Tomando en cuenta lo anterior, se resume lo que significan los "usos y costumbres":

[...] las reglas que determinan el actuar de los comuneros en lo personal, familiar y en la vida social comunitaria; normas y principios que dirimen las controversias internas de carácter colectivo, familiares y personales; reglas que sustentan las instituciones políticas, sociales, económicas y culturales de la comunidad; normas que establecen los procedimientos para la toma de decisiones y nombramiento para los cargos y responsabilidades; y principios que orientan los juicios de valoración ante los intereses a resolver, mediar y armonizar entre los habitantes de la comunidad.⁴²

A diferencia de la Constitución de nuestro País, en donde se refiere a los usos y costumbres únicamente en lo concerniente al modo de elegir las autoridades propias de una comunidad indígena, los cheranenses conciben los usos y costumbres con el modo de vivir lo personal desde lo colectivo así como los valores que tiene la población. Los usos y costumbres marcan una manera de proceder dentro de la comunidad que no se agota en lo gubernamental.

b) Procedimientos para la participación en la estructura gubernamental.

Si bien los usos y costumbres son más que la elección de las autoridades, implica contar con un procedimiento para nombrar a sus gobernantes. A continuación se indican las maneras como un comunero participa en la toma de decisiones en las diferentes instancias de elección así como la manera en que el gobierno está configurado.

El ejercicio de participación democrática en Cherán se consolida desde cuatro instancias de representación y toma de decisiones: 1. *Iretikuarhhuératini*-desde la pertenencia y ciudadanía comunitaria; 2. *Irénarhikuarhhuératini* -desde la adscripción política del barrio; 3. *K'erijánaskatichanijingoni* -desde el Consejo Mayor de Gobierno Comunal; 4. *K'eritángurikuarhhuératini* -desde la Asamblea de la Comunidad.

⁴² *Loc. cit.*

i) Desde la pertenencia y ciudadanía comunitaria

Al inicio de este texto se hizo referencia a lo que significa ser ciudadano de la comunidad de Cherán. Ser originario de Cherán no sólo significa que alguien nació en el territorio, sino también su identidad y pertenencia a la comunidad respetando y cumpliendo las normas e instancias de gobierno que se decida tener en Cherán. El punto práctico que resalto es que el “Irañi” o ciudadano, lo es desde su participación en las sencillas reuniones vecinales en la esquina de la cuadra en que vive. Estas reuniones se iniciaron desde el levantamiento de Cherán. Fue desde la fogata donde se empezaron a postular ideas, acciones y personas para cargos.⁴³

ii) Desde la adscripción política del barrio

La comunidad de Cherán se constituye desde los cuatro barrios presentados anteriormente. Dentro de cada uno de ellos, la máxima autoridad es la asamblea de barrio la cual es la segunda instancia de participación del “ireñi”, quien por la residencia en su barrio, asume derechos y obligaciones desde el gobierno barrial. En la asamblea barrial, al igual que en las fogatas, se conversan ideas, se sugieren personas y se toman decisiones. "la expresión iréñarhikuarhuuératini -desde la adscripción política del barrio- indica que la ciudadanía se ejerce de manera colectiva y amplia".⁴⁴ El ciudadano en esta comunidad lo es desde su individualidad constituida en sus derechos y obligaciones imbricadas a la colectividad.

iii) Desde el Consejo Mayor de Gobierno Comunal

Los K'erijáñaskaticha (consejeros sabios), pertenecen al “Consejo Mayor de Gobierno Comunal” el cual es una figura que proviene desde una antigua tradición chichimeca: un consejo prehispánico religioso y militar. Este concejo está integrado por 12 integrantes electos por los barrios.

⁴³ *Cfr. Ibid*, p. 9.

⁴⁴ *Loc. cit.*

Este consejo realiza las valoraciones sobre los asuntos postulados en cada barrio, para plantear y resolver en asamblea general, unificando los criterios para el interés general. [...] indica la representación y toma de decisiones [...] en tanto órgano colegiado que tiene facultades de postular, proponer y ratificar los intereses del gobierno de los barrios que sustentan el gobierno de la comunidad.⁴⁵

Este colegiado no es la máxima autoridad, sólo funge como órgano directivo de quien lo es realmente: la asamblea de la comunidad.

iv) Desde la Asamblea de la comunidad.

La última instancia de participación es la k'eritángurikua (asamblea de la comunidad), la cual es dirigida por los "K'eris" (concejeros). La integración es de los "ireticha" (ciudadanos), hombres y mujeres de los barrios que, independientemente de la participación de sus representantes barriales, tienen injerencia directa como cualquier otro comunero. En esta instancia se toman decisiones tanto sobre temas propuestos por las asambleas de barrios como sobre los asuntos de interés general que provienen del concejo mayor de ancianos.⁴⁶

La manera como se consolida la participación de un integrante de la comunidad en los variados espacios que se presentan para el ejercicio de decisión comunal en Cherán es distintiva. Lo individual no se entiende sin lo colectivo y lo personal, en cuanto derechos y obligaciones, no se nulifica conforme la participación se delega en instancias más colectivas. El cheranense inicia su participación en las reuniones vecinales dentro de la llamada *parangua* posteriormente, participa en la asamblea de su barrio y, finalmente, en la asamblea general coordinada por el concejo mayor. La toma de decisiones de la asamblea de la comunidad no es exclusiva de representantes de los barrios, sino que todos tienen la posibilidad de participar directamente. La manera en que un comunero participa fomenta que todos tengan la posibilidad de estar al tanto de lo que sucede en Cherán. A continuación presentaré la estructura de gobierno con sus distintas funciones, pero es importante no dejar de lado que aún y cuando se delegan funciones, la toma de decisiones no es exclusiva de quien detente la dirección de los diferentes organismos.

⁴⁵ *Ibid*, p.10.

⁴⁶ *Loc. cit.*

c) Estructura del gobierno autónomo en Cherán

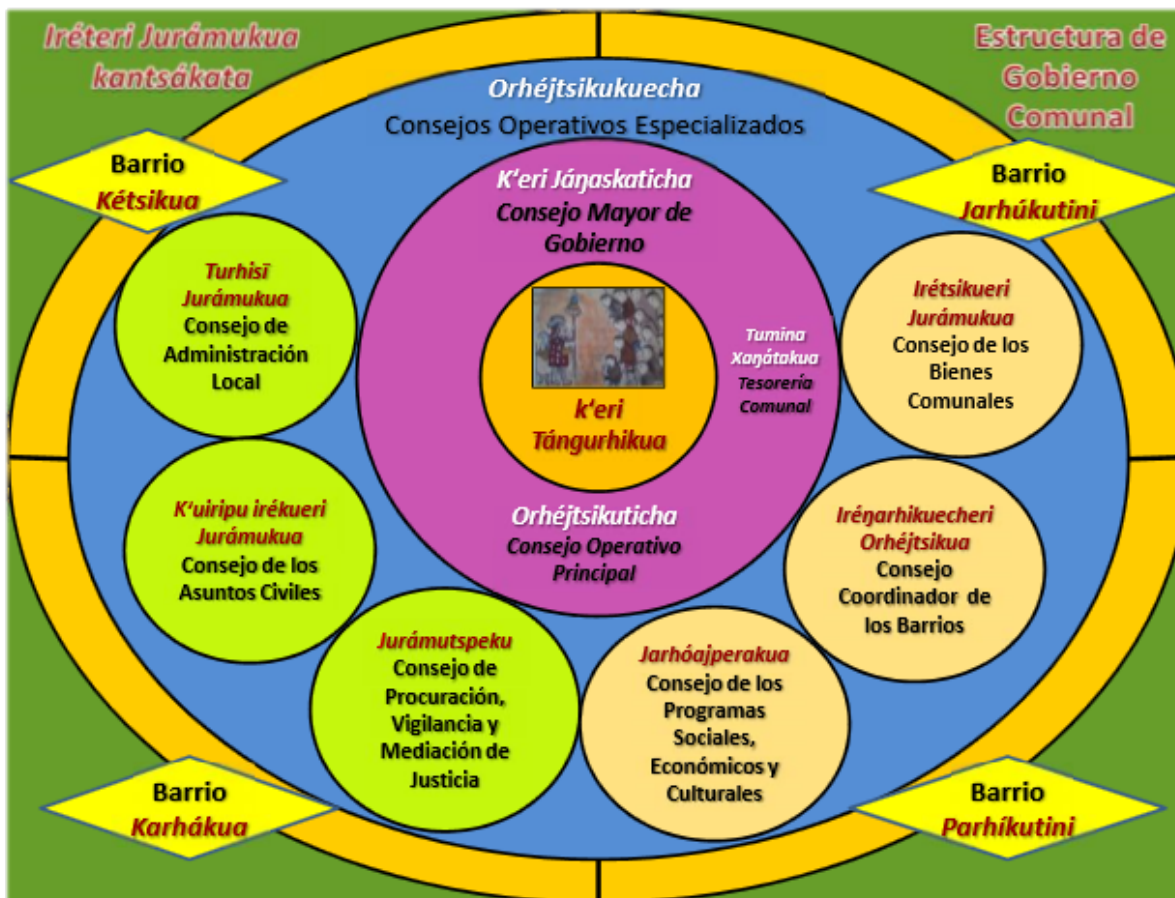


Ilustración 1. Estructura de Gobierno de la Comunidad de Cherán⁴⁷

La ilustración 1 muestra la manera en que actualmente está estructurado el gobierno autónomo de Cherán. En los extremos de la imagen se ubican los cuatro barrios que constituyen la plataforma de la comunidad, en donde los comuneros se escuchan, vierten ideas e inquietudes y toman decisiones; los seis círculos en la figura son los consejos operativos para la administración de la gestión comunal, luego se encuentra el Consejo Mayor Principal y, finalmente, la K'eri-Tángurikua o Asamblea de la Comunidad, máxima representante para la gestión gubernamental.

- i) La Asamblea de la Comunidad. Esta instancia es el espacio donde se informa, analiza, considera y se aprueban o no las distintas temáticas que las asambleas de barrios o el Consejo Mayor, viertan. Dentro de sus funciones están las de nombrar, revocar y/o

⁴⁷ Imagen obtenida de Gobierno comunal de Cherán. *Estatuto de Principios...*, op. cit., p. 14

remover a los miembros del Consejo Mayor y de los Consejos Operativos en turno, reformar el Estatuto de principios y normas del Gobierno Comunal y el Plan de Desarrollo, incluso pueden proponer algún tema concerniente a toda la comunidad que no proponga el Consejo Mayor u otra instancia. Esta Asamblea se reúne en la plaza principal del pueblo.⁴⁸

ii) El Consejo Mayor de Gobierno. Es el mandatario de la Asamblea de la Comunidad; está compuesto por 12 integrantes que a su vez provienen de los cuatro barrios de la comunidad, de tres personas electas por cada uno. Este órgano es el que convoca a la Asamblea de la Comunidad y el que coordina los trabajos de los consejos operativos especializados. Si bien tiene la facultad de remover a miembros de los consejos operativos, no lo hace sin consultar a la Asamblea de la Comunidad. Es importante señalar que esta instancia no sólo es rectora y de dirección sino también tiene autoridad moral; para lo cual, se relaciona con el perfil y requisitos que son necesarios para la elección de los integrantes de este Consejo, los cuales se presentan en el siguiente apartado. El tiempo de duración de sus miembros es el mismo que el estipulado legalmente para los gobiernos municipales del Estado.⁴⁹

iii) La Tesorería Comunal. Esta instancia se conforma para efectos de la administración de los recursos económicos, tanto de la recaudación interna como de lo proveniente de la administración pública estatal y federal; son cuatro los integrantes de este colegiado, uno por cada barrio.

iv) El Consejo Operativo Principal. Esta instancia está integrada por 24 miembros que conforman los seis Consejos Operativos Especiales. Dicho Consejo se articula con la Tesorería Municipal y el Consejo Mayor para la toma de decisiones. La integración de este Consejo se subdivide en seis consejos operativos:

A. Turhisĩ Jurámukua - Consejo de Administración Local.

B. K'uripuirekueri Jurámukua - Consejo de los Asuntos Civiles.

⁴⁸ Cfr. *Ibid*, pp. 14-15.

⁴⁹ Cfr. *Ibid*, p. 16.

- C. Jurámutspekua - Consejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia.
- D. Jarhójperakua - Consejo de Administración de los Programas Sociales, Económicos y Culturales.
- E. Irhéjarhikuecheri Orhéjtsikua – Consejo Coordinador de los Barrios.
- F. Irétsikuerijurámukua - Consejo de los Bienes Comunales.

Cada Consejo Operativo está integrado por cuatro miembros, uno por cada barrio y todos son presentados antes de iniciar la gestión a la Asamblea de la Comunidad para que los ratifique. La peculiaridad de los consejos operativos radica en que cada uno de los miembros concejales tiene facultades de representación ante las instancias estatales y federales según las funciones que correspondan a cada consejo, es decir, los consejeros mayores no son quienes gestionan frente al Gobierno Estatal.

d) Valoraciones morales, políticas y sociales en los perfiles para los cargos.

Para la selección de los consejeros los cheranenses consideraran aspectos morales, los cuales, además de ser necesarios para el ejercicio de una responsabilidad en los cargos, implican una legitimación por el modo como el aspirante al Consejo correspondiente ha vivido en la comunidad. Algunos de esos aspectos son: que sea una persona trabajadora, destacada en la participación de faenas barriales así como en las contribuciones económicas para los distintos eventos, como fiestas y actos cívicos; que asuma y crea su “ser purépecha” y respete tanto a la historia como a las instituciones; una persona dignamente reconocida como honorable y respetable, con atributos de experiencia y conocimiento de la cultura purépecha; tener y provenir de una familia honesta.⁵⁰

Es importante señalar que este modo distintivo de organizarse no lo es sólo desde una estructura directiva como lo es el gobierno comunal anteriormente presentado, sino que, como bien se señala en las “instancias de participación”, existen canales para que cada cheranense participe. De igual manera, existen instancias dentro de los consejos operativos que son más visibles en la comunidad: la ronda comunitaria y las barricadas.

La ronda comunitaria es “la policía” de la comunidad, la cual hace las veces de vigilar al pueblo a través de rondas constituidas por comuneros de los cuatro barrios, quienes

⁵⁰ Cfr. *Ibid*, p. 11.

intervienen en caso de desórdenes dentro de la comunidad. Por su parte, las barricadas están ubicadas en las cuatro entradas de la comunidad y tienen la obligación de llevar el control de la entrada y salida de los vehículos al pueblo; actualmente tienen un pequeño edificio tipo “caseta” y los que vigilan ahí están armados y uniformados.

1.3 Conclusiones.

Fueron poco más de nueve meses los que transcurrieron desde el levantamiento de la comunidad hasta la elección del gobierno por usos y costumbres y el reconocimiento estatal. Este proceso estuvo entreverado por la muerte de comuneros, gestiones frente al gobierno tanto en materia de seguridad como electoral, a veces de manera pacífica y otras tantas irrumpiendo en el orden establecido. Todo ello en el marco de un estado de auto-sitio comunitario para mantener la seguridad.

Es importante puntualizar que la gestión por la autonomía en la elección de autoridades no fue la búsqueda inicial. Anterior a esto estuvo la búsqueda de seguridad comunitaria exigiendo al Estado más atención en este asunto. Las elecciones ordinarias planteadas para el año 2011 se atravesaron en la situación que vivía la comunidad y, por ello, es que se empezó a gestionar el uso del derecho que tenían como pueblo indígena para regirse por usos y costumbres. Pero más allá de la autonomía constitucional frente al Estado, Cherán usó esta figura de pueblo indígena autónomo para responder mejor a sus necesidades de seguridad y eficacia institucional.

Frente a la democracia representativa de corte neoliberal⁵¹, Villoro presenta alternativas que proceden de tradiciones distintas a la de occidente. Afirma que la democracia comunitaria es propia de los pueblos indios y como ejemplo propone mirar al movimiento zapatista de Chiapas. En las comunidades zapatistas el poder último reside en la asamblea donde también participan las mujeres; en este espacio todos toman la palabra y, después de la discusión, se deciden por consenso los asuntos importantes; la asamblea nombra, de entre las personas que considera más sabias y experimentadas, un “consejo de ancianos”, el cual se

⁵¹ Luis Villoro menciona algunas características del modelo neoliberal para la democracia. Entre éstas están el mantenimiento de las libertades privadas, el reconocimiento de todo individuo en su capacidad para autodeterminarse y la restricción de la asociación política de no entrometerse con la libertad del individuo para determinar su vida. No existe bien común a perseguir, por tanto, el Estado es neutro y tolerante a todo individuo o grupo de individuos. *Cfr.* Luis Villoro. *El Poder y el Valor*. Fondo de Cultura Económica: México, 1997, pp. 309-312.

encarga de ejecutar las decisiones cotidianas. En las relaciones todos están sujetos a normas comunes transmitidas de generación en generación y reiteradas por la costumbre.

Cuatro son los principios que componen una democracia comunitaria: El primado de los deberes comunitarios sobre los derechos individuales, la solidaridad fundada en la dedicación colectiva al bien del todo, la búsqueda del bien común que asegura la participación de todos por igual en la vida pública y el consenso como meta regulativa para la toma de decisiones vía las opiniones de viva voz.⁵²

La lucha por las autonomías es una disputa por una democracia más participativa en todos los ámbitos sociales dentro de una comunidad. Como mostraré en el siguiente capítulo, Luis Villoro apunta a las autonomías indígenas siempre y cuando el Estado conciba y respete la pluralidad de culturas.

Cherán es un pueblo indio que vive actualmente prácticas similares a las que describe Villoro sobre las comunidades indias con una democracia participativa. Este pueblo tiene “su modo” organizativo para vivir; sin embargo, este tipo de democracia no se planeó desde el escritorio ni desde el ofrecimiento estatal para configurarse de esta manera. La consumación de la autonomía se desarrolló alrededor de una lucha para ser reconocida la comunidad con el derecho a autodeterminarse. Como comunidad, Cherán tuvo que reconocer que la vía autónoma es una manera más eficaz para sí, la convicción para tomar este camino provino de su experiencia en el levantamiento y no desde afuera, no desde un imperativo que impone que la autonomía “debe” ser la manera plena para vivir, si fuera así entonces la autonomía terminaría siendo una subyugación de algo que sigue proviniendo de fuera. La autonomía democrática es un medio para consolidar la autonomía . Una población no es autónoma sólo por tener un modo de usos y costumbres para regir su gobierno, sino también porque su modo de vivir y autogobernarse es comunitario. Valdrá la pena adentrarse en el significado de la autonomía de los pueblos indios en el Estado Moderno dentro del marco de la legalidad. La autonomía como figura constitucional es un recurso legal al que las comunidades acuden, pero, como veremos en el siguiente capítulo, la autonomía es un dinamismo comunitario que va más allá de lo político, es autodeterminación

⁵² Cfr. Luis Villoro. *Los retos de la sociedad por venir*. Fondo de Cultura Económica: México, 2007, pp. 115-125.

CAPÍTULO II

LA AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDIOS FRENTE AL ESTADO MODERNO: UN ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO DE LUIS VILLORO.

A principios del año 2012, Cherán elabora su Plan Integral de Desarrollo Comunal como muestra de su nueva organización social. Dicho plan inicia de la siguiente manera:

Presentamos nuestro Plan en pleno ejercicio de nuestros derechos consagrados en el artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y 3º de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en materia de libre autodeterminación como derecho político fundamental base para decidir libremente sobre nuestro desarrollo económico, social y cultural. Tal y como se soporta en el artículo 1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y en el 1 del Pacto internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, así como en los artículos 2º y 3º del Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes Número 169, esto implica o se expresa en la autonomía o autogobierno.⁵³

Al momento de expedirse este Plan Integral, la comunidad de Cherán tiene el reconocimiento legal por parte del Gobierno para regirse por sus usos y costumbres dentro del marco de la autonomía o autogobierno. La cita no sólo muestra el fundamento legal que acredita a Cherán como pueblo autónomo, sino que remite a un tema que no deja de ser problemático en nuestro país: la autonomía de los pueblos indios frente al Estado Moderno. En el presente capítulo pretendo enmarcar lo que significa la autonomía de los pueblos indios dentro de un marco estatal-nacional y lo que esto conlleva. Todo ello, a partir del pensamiento de Luis Villoro en su texto “Estado Plural, pluralidad de culturas”⁵⁴.

2.1. El Estado Moderno y los Pueblos Indios

En el texto “Estado plural, pluralidad de culturas”, Luis Villoro afirma que desde la colonización los pueblos indios de América han sido lo otro juzgado y manipulado por la explotación de los no indios. Menciona que esta realidad acabará en la medida en que

⁵³ Gobierno comunal de Cherán. *Plan de Desarrollo, op. cit.*, p. 4.

⁵⁴ Luis Villoro. *Estado Plural, pluralidad de culturas.* op.cit.

reconozcamos que dichos pueblos tienen el derecho de ejercer su propia libertad, de ser sujetos plenos, es decir, ser autónomos y así acabar con el “problema” de los pueblos indios.⁵⁵

Para alcanzar el reconocimiento autónomo de los pueblos indios, Villoro presenta las implicaciones del Estado dentro del pensamiento moderno. La idea de Estado en la modernidad se concibe como “un poder soberano único sobre una sociedad supuestamente homogénea, que se compondría de individuos iguales en derechos, sometidos al mismo orden jurídico”.⁵⁶ La intención de este tipo de organización es la asociación de individuos autónomos ligados voluntariamente, lo que supone la uniformación de una sociedad múltiple.

El problema con la organización social moderna radica en la suposición de ciertos elementos de consenso dentro de las partes que se asocian (individuos). Estos elementos de consenso son el “núcleo de valores” que otorgarían las condiciones necesarias para gestar la unidad dentro de la multiplicidad de individuos que se asocian libremente, ya que sin este núcleo la asociación se rompería. La asociación de individuos implícitamente incluye este núcleo de valores, pero no sólo eso, sino también el reconocimiento de los otros como autónomos con la capacidad para elegir fines dentro de sus propios valores, la igualdad de condiciones para el diálogo dirigido al convenio y la ausencia de cualquier coacción entre las partes. Todas estas prerrogativas dentro del reconocimiento del otro como sujeto no se presentan como resultado sino como condición para cualquier tipo de convenio político voluntario. Esto de por sí complicado entre sujetos dentro de una misma cultura, se agudiza aún más cuando el núcleo de valores es distinto entre los sujetos o grupo de sujetos.⁵⁷

Debido a que los pueblos indios poseen un núcleo de valores distinto al del mundo occidental, “el fundamento del derecho de los pueblos a su autodeterminación es, pues, anterior a la constitución del Estado-nación. El orden jurídico no puede fundarlo, sólo reconocerlo”.⁵⁸ Para mal se entiende al Estado como quien otorga todos los derechos y no como quien los reconoce (o debería reconocerlos). La libertad de decisión de los pueblos indios no es cuestión de otorgamiento sino de reconocimiento anterior al derecho; por

⁵⁵ Cfr. Luis Villoro. *Estado Plural, op. cit.*, p. 79.

⁵⁶ *Ibid*, p.79-80.

⁵⁷ Cfr. *Ibid*, pp. 81-82.

⁵⁸ *Ibid*, p.82.

desgracia, el Estado tiene la pretensión de reservarse el derecho de otorgar o no la libre determinación de las comunidades indígenas en nuestro país, por ello se acude a tantas instancias internacionales para hacer valer lo que debería ser. La mayoría de las reformas constitucionales parten de un error de principio: se asume que la constitucionalidad funda el derecho para los pueblos indígenas; por el contrario, Villoro hace referencia al apartado del artículo 2° de la Constitución Mexicana: “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas”. Villoro interpreta la palabra “originalmente” en el sentido de que los pueblos indios y su constitución son anteriores a la creación del Estado nacional y, por tanto, habrán de ser respetados en sus modos de vivir por encima del otorgamiento del derecho.⁵⁹

“El presupuesto de la negociación en cualquier asociación libre es la aceptación de ciertos valores básicos que tenemos que reconocer en cualquier sujeto susceptible de entrar en una dicha asociación”.⁶⁰ El Estado Moderno nace dentro de una concepción enmarcada por una cultura de corte neoliberal, por tanto, concebir que todos los individuos y pueblos indios podrán entrar al modo que propone el Estado Moderno es una manera ingenua de pensar que los pueblos indios, como es el caso de Cherán, tienen un núcleo de valores iguales a los que detenta dicho Estado.

Necesidades y valores básicos son, pues, los que no derivan del consenso al que puedan llegar los miembros de una asociación política, sino los que son requisitos necesarios para que ésta se dé. No son resultado, sino condición del sistema político y jurídico derivado de la asociación, es decir, del Estado.⁶¹

Crear que en nuestro país un solo tipo de asociación política responde y satisface a una diversidad de pueblos en su vivencia de valores y necesidades particulares, es una pretensión de unificación que termina siendo un acto de imposición. El núcleo de valores es el que funda el tipo de organización social y no al revés.

Con esto se clarifica que de una tipificación específica de valores y necesidades se presentan razones desde donde se promulgan los derechos emanados del Estado. Un ejemplo de esto son los derechos humanos, los cuales son efecto de la búsqueda de la satisfacción de

⁵⁹ *Cfr. Ibid, p. 82-83.*

⁶⁰ *Ibid, p. 90.*

⁶¹ *Ibid, p. 90.*

necesidades básicas enmarcadas en valores específicos del Estado moderno de donde provienen. Surge de aquí la pregunta si estos derechos son únicamente dentro de un plano individual o también se remite a derechos colectivos.

El Estado Moderno parte de la idea de asociación política como un acuerdo entre individuos, por tanto, los derechos humanos se entienden como aislados, separados de todo contexto comunitario. Sin embargo, “en las sociedades reales, los derechos individuales no pueden abstraerse de una dimensión colectiva”;⁶² la ONU ratifica lo anterior en una de sus resoluciones en Asamblea General de 1952 al mencionar que “el derecho de los pueblos a la autodeterminación es una condición previa para disfrutar de todos los derechos fundamentales del hombre”;⁶³ la libertad del individuo sólo puede ejercerse dentro del marco de una cultura determinada en donde la autonomía individual será posible gracias al contexto en el que elige de manera autónoma. El derecho de los pueblos no está en contraposición a los derechos individuales, es su condición o plataforma posibilitante.⁶⁴

2.2. Los pueblos indios y su autonomía en la legislación nacional e internacional

El orden jurídico de un Estado-Nación, no debería ser el que funde el derecho para que un pueblo indio se rija desde sus tradiciones sino sólo reconocerlo. Esto porque un modo de organización es resultado y no causa de un núcleo de valores el cual es constitutivo para consolidar un acuerdo de individuos. Las leyes que rigen en nuestro país contemplan la figura de los pueblos indígenas y su ejercicio de autonomía dentro de la Nación. De manera similar, otros organismos internacionales consideran a los pueblos originarios dentro de sus promulgaciones. A continuación me acercaré al artículo 2º de la Constitución Mexicana y a la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas en materia de derechos de los pueblos indígenas.

La Carta Magna mexicana vigente explicita lo que significa la autonomía de un pueblo indio. Para esto, primeramente define lo que es un pueblo indio en el artículo 2º constitucional:

⁶² *Ibid*, p.79.

⁶³ Luis Villoro. "Los pueblos indios y el derecho a la autonomía" en Nexos.1 de mayo de 1994, , <http://www.nexos.com.mx/?p=7057>. Consultado el 18 de diciembre de 2014

⁶⁴ *Cfr.* Luis Villoro. *Estado Plural, op. cit.*, pp. 92-94.

[...] son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas [...] son comunidades de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.⁶⁵

Una vez delimitado lo que se entiende por pueblo indígena, la Constitución presenta lo que se entiende por autonomía dentro del mismo artículo citado: “El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional”.⁶⁶ La autonomía de los pueblos indígenas que reconoce constitucionalmente la Carta Magna remite a un vínculo con el Estado Moderno que rige a la Nación. Asimismo, se presenta un condicionamiento para el ejercicio de la autodeterminación de los pueblos indios: “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”.⁶⁷ No basta que un pueblo indígena mantenga ciertas instituciones sociales, económicas, culturales o tradicionales para que pueda apelar al derecho de autonomía como pueblo sino que también habrá de tener conciencia de sí mismo en su condición de indígena para que su derecho se haga válido. “La definición de lo indígena no corresponde al Estado [...] la autoadscripción es el acto voluntario de personas o comunidades que, teniendo un vínculo cultural, histórico, político, lingüístico o de otro tipo, deciden identificarse como miembros de un pueblo indígena”.⁶⁸ No basta con vestirse, hablar o proceder de manera prehispánica para que un pueblo se considere indígena, es necesario, decidir ser indígena.

En el caso de Cherán y el reconocimiento de su autonomía como pueblo indígena, es precisamente esa conciencia colectiva la que lleva a la búsqueda del reconocimiento del derecho para constituirse autónomo frente al Estado. Más allá de la decisión de considerarse indígena, Cherán expresó su modo de ser pueblo indígena en el modo de proceder durante el

⁶⁵ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, artículo 2º, consultada el 20 de Diciembre de 2014, <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/ctfed/9.htm?s>.

⁶⁶ *Loc. cit.*

⁶⁷ *Loc. cit.*

⁶⁸ Este es el principio llamado de autoinscripción, uno de los seis que presenta la Suprema Corte de Justicia de la Nación en su protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas. La autoadscripción como principio se basa en el artículo 2º Constitucional y en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989. *Cfr.* Suprema Corte de Justicia de la Nación. “Protocolo de Actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas”, 2013, en <https://ceasmexico.files.wordpress.com/2013/04/versiocc81n-ucc81l1tima-del-protocolo-indic81genas-1-copia.pdf>.

Consultado el 14 de marzo de 2015

levantamiento, lo cual impulsa la diligente gestión por el reconocimiento del Estado para elegir a sus gobernantes desde los usos y costumbres. Este proceso lo desarrollaré en el último capítulo, donde centro la atención en las *paranguas* como institución medular en el proceso de lucha y autonomía.

El artículo 2° de la Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación. De esto se deriva que estos pueblos puedan decidir los modos de convivencia, elegir a sus representantes y autoridades según procedimientos y prácticas tradicionales, preservar la integridad de sus tierras, etc. Un objetivo de la autonomía que marca este artículo el cual es clave de entre los anteriormente mencionados, es la de “preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad”⁶⁹ ya que estos dos últimos elementos (cultura e identidad) son los que en definitiva enmarcan todos los demás. El núcleo de valores se concentra en la cultura e identidad de un pueblo.

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas marca en su artículo 3° que “los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.⁷⁰ El artículo 4° explicita el derecho a la autonomía al decir que “los pueblos indígenas, en el ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas”.⁷¹ La determinación se avoca al ámbito político e incluso, en el artículo 4°, iguala la autonomía con el autogobierno y desde aquí decidir todo lo que conlleve lo económico, social y cultural. Para Villoro, la interpretación de los derechos de los pueblos en el marco de la legalidad no se sostiene; se confunde la autodeterminación con la soberanía política, es decir, la “libre” determinación está enmarcada en el ejercicio en la estructura política dentro de una

⁶⁹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, *op. cit.*, artículo 2°.

⁷⁰ Organización de las Naciones Unidas. “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indios”, 2007, artículo 3° en http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf. Consultado el 20 de Diciembre de 2014.

⁷¹ *Ibid.*, artículo 4°.

jurisdicción soberana del Estado hegemónico. Villoro considera que la libre determinación como autonomía no se agota en el régimen organizacional de usos y costumbres.

Dos son los puntos que quisiera recalcar en el marco de la legalidad emanada de los estatutos tanto de la Constitución como de la Organización de las Naciones Unidas en su Declaración sobre los pueblos indios. El primero, es que la Constitución en su artículo 2º condiciona el ejercicio de aplicación de las disposiciones para los pueblos al remitir a un estado de conciencia, es decir, serán válidas las prerrogativas que marca la Carta Magna sólo cuando un pueblo se considere a sí mismo como indígena. En segundo, la ONU equipara la autonomía con el ejercicio político de gobierno según sus tradiciones; enmarcar la autonomía al ejercicio de gobierno es reducirlo a un ámbito que si bien es necesario y de un gran avance para la libre determinación de los pueblos, no consolida lo que en verdad significa la totalidad de este estado autónomo. Así mismo, la condicionante que promulga la Constitución, si bien no dice más de la “conciencia” de un pueblo, diré que ésta es de las características que amplían lo que en verdad significa la autonomía comunitaria más allá del ejercicio de autoridad o de gobierno. En el transcurso de este texto buscaré partir de la autonomía gubernamental hasta llegar a ampliarla a un sentido más comunitario, todo esto, a partir de la experiencia de la comunidad de Cherán alrededor de las fogatas. A todo esto, habrá que decir algo más de lo que significa la autonomía en términos todavía allegados al ejercicio de determinación de autoridad.

2.3. Fin y facultades de la autonomía de los pueblos indios.

Para Luis Villoro, el derecho a la autodeterminación sólo corresponde a aquellas comunidades que cumplen ciertas características de “pueblo”. Entre ellas están la participación de una unidad de cultura como lo es la lengua, creencias básicas comunes, ciertas instituciones sociales propias, formas de vida compartidas, entre otras.⁷² Una comunidad tendría la opción, por un lado, de supeditarse a las leyes que ella misma se otorgue y, por tanto, entrar en un estado de soberanía; por otro lado, asumir la decisión de formar parte de un Estado soberano con la consigna de vivir las características propias de pueblo descritas anteriormente, esto es,

⁷² Luis Villoro. *Estado plural, op. cit.*, p. 84.

la autonomía.⁷³ Autonomía no es soberanía, la primera es en vinculación con el Estado manteniendo el respeto a las formas tradicionales de un pueblo y la soberanía implica una desvinculación con cualquier otra figura legal que no sea el pueblo mismo, por ejemplo, los países son soberanos ya que tienen su propia jurisdicción.

En el campo de las relaciones políticas, la autonomía se refiere a “un grupo social o a una institución que tiene el derecho de dictar sus propias reglas, dentro de un ámbito limitado de competencia”⁷⁴, no como una soberanía sino dentro de un pacto con el Estado en condiciones propicias que permitan la sobrevivencia de un pueblo dentro de un Estado multicultural.

El planteamiento de la autonomía no puede presentarse de la misma manera para todos los pueblos indios, esto debido a que la diversidad es amplia en las maneras en que están organizadas las comunidades. Villoro plantea dos grandes modalidades para la autonomía de los pueblos indios, el primero es cuando el pueblo está disperso en distintas regiones y los miembros de éste están mezclados con individuos de otros pueblos; el segundo modo es cuando el pueblo tiene una delimitación territorial. En el primero, que presenta problemas debido a la organización estatal de la Federación, sería el caso de los huicholes, los cuales tienen una rica cultura común aunque sus poblaciones se encuentran en distintos estados de la república. El segundo caso, basado en el territorio, propone reconocer la autonomía indígena desde la organización política básica: la comunidad, en donde son más claras las características de pueblo: obedecen a sus propias autoridades elegidas por consenso y mantienen sus sistemas de cargo a través de los usos y costumbres con una vida en común distinta a las de las comunidades no indígenas. Esta es una vía que surge desde la comunidad y no desde la imposición de otros modos distintos al propio, aquí el pueblo decide cómo organizarse y regirse.

Estos modos serían una manera de resolver el “problema indígena”, en la que no se diseña desde el escritorio sino que es un proceso paulatino, consciente y decidido por parte de

⁷³ *Cfr. Ibid*, p. 94.

⁷⁴ *Ibid*, p. 94.

la comunidad.⁷⁵ Cherán entra en el segundo modo, en donde si bien se habla de una comunidad purépecha, no refiere a la autonomía de todos los pueblos de esta cultura, sino únicamente de una comunidad territorialmente delimitada.

Luis Villoro afirma que “el fin de las autonomías es garantizar el mantenimiento de la identidad y el desarrollo de los pueblos en el marco de un Estado plural”, es decir, que se transite de un Estado hegemónico a un Estado donde cada cultura sea reconocida por igual.⁷⁶ El fin del Estado plural es que la identidad se sostenga y persista con el paso del tiempo. El derecho cultural es la manera en que Villoro resume este mantenimiento de la identidad y el desarrollo del pueblo en contraposición a la cultura nacional como dominio de un grupo social de entre tantos otros. De aquí la propuesta de consolidar un “Estado plural” donde se fomente la autonomía de las distintas culturas según su propia historia y tradición. Dentro de las directrices para dicho Estado que reconocería la diversidad de culturas, estaría la educación, la lengua, la religión en manos autónomas de los pueblos con culturas distintas a la hegemónica.⁷⁷ Un punto importante es el mantenimiento de la identidad y la cultura en el territorio, el cual no habrá que concebirse simplemente como “tierra” ya que este término se entiende como lo que se puede comprar y vender. Para los pueblos originarios, el territorio “abarca mucho más: no es solamente la tierra que se posee y es objeto de pastoreo o de labranza, también incluye otros espacios naturales (los bosques, los montes, algunos de ellos sagrados...). Los pueblos indios no pueden vivir sin una relación estrecha con su territorio, pues es parte de sus creencias colectivas y ritos”.⁷⁸

En las comunidades indígenas existen normas que son propias de cada cultura, por ello, no existe un solo orden normativo para toda comunidad sino que cada una se rige según corresponda a su cultura y, por sobre todo, según la aceptación en consenso. A esto se le llama “usos y costumbres”, es decir, el derecho normativo propio de una cultura con vigencia según el consenso de la comunidad. El derecho político se vincula con este tipo de consenso de los “usos y costumbres”, en el que las decisiones conllevarían a concebirse como una democracia

⁷⁵ Cfr. *Ibid*, pp. 96-98.

⁷⁶ *Ibid*, p. 105.

⁷⁷ Cfr. *Ibid*, pp. 105-106.

⁷⁸ *Ibid*, p.106.

comunitaria directa; sin embargo, la intromisión de los partidos políticos (como en la mayoría de los casos de nuestro país), rompe con la unidad e interés de una comunidad indígena. Este tipo de régimen político por consenso basado en los “usos y costumbres” no rompe con la soberanía del Estado según la legislación de nuestro país. Por último, el derecho económico, entendido como la capacidad de controlar sus medios de subsistencia, entraría dentro del derecho cultural para el mantenimiento de la identidad. Los representantes de las comunidades habrían de participar en los programas de desarrollo económico que afecten a las comunidades indígenas, dicha participación remite a la toma de decisiones tan concretas como la construcción de una carretera o una presa dentro de su territorio.⁷⁹

Mantenimiento y desarrollo de la identidad se marcan como fin de la autonomía de los pueblos y dentro están las facultades de decisión por la educación, la lengua, la religión, el territorio y los derechos jurídicos, políticos y económicos de la comunidad. Como bien se mencionó, el orden jurídico para los pueblos indígenas si bien remite a que cada uno decida sus propias normas según su identidad, no se puede generalizar para todas las comunidades, ya que existen distintos modos identitarios en nuestro país. Esta diversidad no está exenta de conflictos gracias a “la idea recibida de la unidad del orden jurídico en un Estado”.⁸⁰ La homogenización que subyace en el Estado-moderno dificulta el hacer valer los derechos de los pueblos indios en su diversidad de formas. Aún y cuando la Carta Magna estipule el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas, en la mayoría de las ocasiones la letra queda muerta, por tanto, ¿cómo hacer un Estado pluricultural pleno?

2.4. Los principios transculturales para alcanzar un Estado plural.

Villoro desea aproximarse a una ética de la cultura para preguntarse por el comportamiento que el Estado Moderno debe tener ante tanta diversidad cultural en términos políticos.⁸¹ En esta aproximación propone ciertos principios o valores transculturales, dentro de los cuales se ubica la autonomía pero ya no dentro del marco legal y político sino desde la filosofía. Villoro identifica el término de cultura como

⁷⁹ *Cfr. Ibid*, pp. 106-108.

⁸⁰ *Ibid*, p.106.

⁸¹ *Cfr. Ibid*, p. 109.

Un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante el cual está constituido por creencias comunes a una colectividad de hombres y mujeres, valoraciones compartidas por ellos, formas de vida semejantes, comportamientos, costumbres y reglas de conducta parecidos.⁸²

De todos estos elementos, brota un mundo propio constituido por estructuras de relaciones y objetos entrelazados en un sistema significativo común al punto de decir que este mundo es “un correlato colectivo del conjunto de disposiciones intersubjetivas”.⁸³

La cultura es donde un individuo se desarrolla desde una plataforma de vida que lo acobia y si bien su mundo no es más que efecto de acciones individuales, a la cultura habrá que tratarla como unidad colectiva que trasciende al individuo. Esto no quiere decir que esta colectividad posea conciencia e intencionalidad propias, más bien, es posibilitante de agentes individuales que eligen y realizan su vida.⁸⁴

En su pretendida tarea de encontrar los criterios éticos para aplicarlos a las normas de la diversidad cultural, Villoro identifica que la modernidad descansa en la universalización. El problema es que occidente ha pretendido posicionarse como “la” cultura universal y esto ha provocado la dominación y la violencia, dejando a muchos pueblos en la enajenación de formas de vida no elegidas. Es en el camino de la homogenización occidental de donde brotan las reacciones hacia esta cultura unificante para luchar por la libertad de elegir los propios fines. La pugna se encuentra entre la hegemonía de una sola cultura, como lo es la occidental, frente a la semejanza de todas las culturas.⁸⁵

De aquí surgen dos vías para resolver la pugna entre una cultura homogenizante y la diversidad cultural. Por un lado, rastrear los valores transculturales comunes tendentes a la unión de los pueblos y, por otro, la afirmación de la relatividad cultural que buscaría la preservación de la libertad y singularidad de cada pueblo en su manera propia de elegir sus fines. En esta segunda tendencia que afirma que toda cultura tiene el mismo valor, no tendría sentido rechazar a una cultura que se considera universal y se imponga por fuerza a las demás, siempre y cuando estas dinámicas fueran propias de esa misma cultura. Para rechazar esta

⁸² *Ibid*, p. 110.

⁸³ *Loc. cit.*

⁸⁴ *Loc. cit.*

⁸⁵ *Cfr. Ibid*, pp. 113-114.

actitud de imposición, el relativismo tendría que preferir la libertad sobre la esclavitud, defender la pluralidad sobre la homogenización, la autonomía sobre la dominación, etc. Aún el relativista creería en ciertos valores que están más allá del modo que tuviera una cultura particular, por tanto, existirían valores transculturales. El problema es ¿cómo determinar esos valores transculturales sin caer en una tendencia universalista dominante?

Villoro presenta dos supuestos para responder a la pregunta anterior. El primero es que una comunidad para satisfacer sus necesidades, cumplir sus deseos y realizar sus fines, necesitaría cumplir algunas funciones: 1) expresar sus emociones, deseos, modos de ver y sentir el mundo; 2) señalar valores, desde donde brotan preferencias y se eligen fines; 3) otorgar sentido a sus comportamientos, lo cual unificaría a la colectividad y 4) enmarcar criterios para fundar medios en la búsqueda de satisfacción de fines y necesidades. El segundo supuesto es que una cultura será preferible a otra en la medida que cumpla mejor con estas funciones. Para alcanzar esto, se proponen condiciones de posibilidad *a priori* para que se satisfagan estas necesidades desde la realización de dichas funciones. Dichas condiciones serían principios normativos universales para que toda cultura se plenifique en la satisfacción de sus funciones. Estas condiciones de posibilidad serán universales por ser formales, es decir, sin contenido explícito de cómo es que una cultura habrá de alcanzar sus fines, por ello, los valores y criterios para alcanzarlos serán tan variados como variadas son las culturas. Se pueden distinguir dos órdenes de valores: los *relativos*, los cuales son propios de una cultura específica y, por otro lado, los *transculturales*, que son condición de posibilidad para la realización de los valores relativos. Los valores transculturales son hipotéticos y categóricos; éstos son: el principio de autonomía, de autenticidad, de finalidad y de eficacia.

2.4.1 El principio de Autonomía.

La primera de las condiciones o primer valor transcultural para que una comunidad sea capaz de expresarse plenamente, otorgue sentido a su vida y alcance el éxito de sus acciones, es el principio de autonomía. La autonomía se entiende como “la capacidad de autodeterminación sin coacción ni violencia”.⁸⁶ La autodeterminación remite a que la comunidad fije sus metas desde valores prioritarios, ejerza control sobre los medios para

⁸⁶ *Ibid*, p. 117.

alcanzar dichas metas, siente los criterios para juzgar la justificación de sus creencias desde las razones que la misma comunidad marque y, en todo ello, seleccione los medios de expresión más adecuados.

Villoro problematiza este principio e insiste que se evite identificar la autonomía como “lo propio” u “originario” de una cultura y la heteronomía, contraria a la autonomía, como lo “ajeno” o “distinto” a aquello que es distintivo de la misma cultura. Una comunidad autónoma no es la que descubre y hace efectiva una distinción frente a otras comunidades a partir del descubrimiento de un pasado único, más bien, es la que se dicta a sí misma la dirección de su vida independientemente del contenido de su direccionalidad.

La heteronomía, contraria a la autonomía, no es la adopción de lo ajeno sino la sumisión imitante ciega a dictados externos. Lo ajeno puede formar parte de una cultura libre e incluso puede ayudar a la autonomía frente a la dominación. A dicha sumisión ciega, Villoro le llama enajenación, la cual

[...] no es la apropiación de creencias ajenas, sino su aceptación sin discusión ni justificación por la propia razón; no estriba en el seguimiento de fines y valores distintos a los de la propia tradición, sino en su adopción por autoridad, por fascinación ciega o interés, y no por decisión libre y personal. Tampoco consiste la enajenación cultural en la adopción de productos, técnicas o costumbres importadas del exterior, sino en su falta de control.⁸⁷

Es impreciso identificar la autonomía de una cultura como lo equivalente a lo “peculiar” o propio que la constituye. Puede darse el caso de que el mantenimiento de la peculiaridad cultural cerrada a lo ajeno disminuya su capacidad de decisión y autodeterminación, al punto de convertirse en heterónoma. “La repetición irreflexiva de las convenciones heredadas es un factor de enajenación tan poderoso como la imitación ciega de las formas de vida ajena”.⁸⁸

El camino para defenderse contra la dominación de una cultura hegemónica no necesariamente es el regreso a “lo propio” sino

[...] el ejercicio de decisión y la razón personales tanto teóricas como prácticas [...] en el caso de las etnias tampoco coincide la autonomía con la preservación de una cultura “propia”, ni la heteronomía con la aceptación de una cultura nacional más amplia. En efecto, el apego a los usos y costumbres

⁸⁷ *Ibid*, p. 118.

⁸⁸ *Ibid*, p. 119.

heredados, por el mero hecho de pertenecer a la propia tradición, no es necesariamente un rasgo de autonomía.⁸⁹

La autonomía como principio ético no remite al derecho de una comunidad para organizarse, sino que se considera como “capacidad”. La facultad para determinarse una comunidad a sí misma va más allá de las valoraciones de lo propio y ajeno: es la conciencia de lo que se quiere en función de necesidades que se consideren más importantes. El criterio que se presenta para saber si una comunidad es heterónoma es la enajenación, la cual puede vivirse tanto por elementos extraños a la cultura como por los propios.

2.4.2. El principio de autenticidad

Dentro del cumplimiento de las funciones de una cultura, se encuentra la autenticidad como segundo valor transcultural. Éste se vivirá en una comunidad cuando sus manifestaciones externas concuerden tanto con los deseos y creencias de sus miembros como con las necesidades de la comunidad que las produce.⁹⁰ Este principio supone el anterior, es decir, difícilmente una comunidad es auténtica sin fundarse en sus propias decisiones y razones, pero sí se puede dar el caso de que una comunidad se autodetermine pero no satisfaga sus reales necesidades y no exprese los valores y creencias más fundamentales de los miembros de la comunidad. La autenticidad no es lo mismo que peculiaridad, es decir, lo que se mantiene por la herencia de la tradición; lo de antes no siempre responde a las necesidades y valores elegidos en el presente porque “lo que era una forma de vida o una expresión genuina en una época, puede dejar de serlo en otra que presenta necesidades distintas, pues toda sociedad es dinámica”.⁹¹

2.4.3. Los principios de finalidad y eficacia

El principio de *finalidad* se refiere al momento en que una comunidad “es capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales.”⁹² Los valores y fines no se reducen a un momento dado, sino que éstos varían según las circunstancias existentes. Este principio

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 119-120.

⁹⁰ Cfr. Luis Villoro. *Estado plural, op. cit.*, p. 121.

⁹¹ *Ibidem*, p. 125

⁹² *Loc. cit.*

supone los dos principios anteriores, es decir, sólo podrá esclarecer sus fines y valores una comunidad que necesariamente es autónoma y auténtica.

El último principio a considerarse para el total cumplimiento de las funciones de una cultura hacia su mayor realización es el de *eficacia*. Dicho principio es la capacidad de poner en práctica los medios necesarios para alcanzar los fines que se han propuesto. De igual manera este principio necesita la plataforma de los previos, es decir, la instrumentalización de medios necesita de claridad de fines y valores emanados dentro de un marco auténtico y autónomo y, por tanto, la eficacia en la ejecución podrá ser producto de la propia comunidad cultural, o bien de sistemas culturales ajenos.

2.4.4. Relación entre los principios transculturales.

Los cuatro principios están en imbricada relación; sin embargo, el principio de autonomía está supuesto en todos los demás, es decir, para elegir los medios que mejor se atengan a los fines basados en el sentir y creencia colectivos es necesario que una comunidad se determine para ello de manera reflexiva y libre. De lo contrario, la dominación opuesta a la libertad, la irreflexibilidad a la determinación, necesariamente irán en contra de lo que un pueblo es y quiere.

La autonomía no es pretexto para remitirse como regla universal a la pretensión de refugiarse en “lo peculiar” porque “lo que nos urge evitar no es la universalización, sino la cultura de dominación (propia o ajena) y la enajenación cultural”.⁹³ No se trata de mantener culturas inmóviles con el paso del tiempo, no sólo porque no se pudiera por ser dinámicas, sino habrá que propiciar la autorreflexividad en la autodeterminación libre para que cada pueblo elija lo que considere mejor. Bien puede una comunidad autodeterminarse desde la autonomía pero sin satisfacer las necesidades y deseos que impele la *autenticidad* y difícilmente se llegaría a una radical y más profunda satisfacción si se vive en un estado de dominación alienante comunitaria.

Por su parte, los principios de finalidad y eficacia en muchas ocasiones se vuelven parámetros para una mejor satisfacción de necesidades y cuestionan las formas heredadas que

⁹³ *Ibid*, p. 137.

la historia otorga a distintas comunidades. En este sentido, La “cultura” moderna de Occidente se caracteriza por ser eficiente al poseer una mayor racionalidad en técnicas de control sobre el medio en que vive la humanidad; el avance ágil y unívoco de la modernidad, en no pocas ocasiones, ha significado la pérdida de autonomía y autenticidad de distintos pueblos.⁹⁴

El verdadero conflicto no es entre los principios hipotéticos que se superponen unos a otros, más bien se encuentra en la lucha entre las “formas culturales hegemónicas de un país, con las de sus minorías”.⁹⁵ Al decir “verdadero”, Villoro se refiere a que los valores transculturales si bien son orientadores, la lucha no es entre principios sino entre las concreciones específicas materiales de una cultura mayoritaria sobre otra minoritaria; la gestión de autonomía es un derecho por el cual hay que luchar y esta lucha muchas veces sólo aparece a partir de la dominación cultural.

2.5. Sólo desde la comunidad.

En párrafos anteriores, expuse que ante la diversidad cultural surgían dos posturas de articulación entre los criterios formales para que una cultura alcance su plenitud. Por un lado está la pretensión de alcanzar valores transculturales que sean comunes a todos los pueblos y, desde ahí, construir un diálogo, por otro lado, se encuentra el relativismo que pretende respetar los valores propios de cada cultura. Ante esto, se veía que el relativismo preferiría la autonomía que la dominación, el valor de la diversidad frente a la homogenización y demás valoraciones comparadas las cuales develaban que en realidad sí hay valores que se superponen a otros para que la transculturalidad se lleve a cabo. De ahí se consideró que existen dos tipos de valores, los formales o hipotéticos y los que son propios de una comunidad. Los primeros no tienen un contenido específico y ayudan a que se gesten y vivan las consideraciones valorativas que una comunidad considere mejor para su plenitud. Autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia fueron los principios hipotéticos que se consideraron necesarios para satisfacer las necesidades de una comunidad.

⁹⁴ *Cfr. Ibid*, p. 136.

⁹⁵ *Ibid*, p.136.

La autonomía es la base para todos los demás principios hipotéticos para que una comunidad se realice. Sin embargo, lo que se contrapone a la autonomía no es “lo ajeno” sino lo que domina y enajena; esto puede ser provocado tanto lo por ajeno como por lo propio. La autodeterminación no posee un contenido previo que condicione a una cultura para determinarse, además, la autenticidad no se refiere a lo heredado, sino a la real expresión de un sentir colectivo de una comunidad dentro de una cultura y esto habrá que enmarcarlo dentro de un mundo de posibilidades.

Villoro hace una crítica al relativismo cultural al decir que “tiene la tendencia a reducir la moral de una cultura a los usos y costumbres”⁹⁶ y, más bien, habría que considerar una cultura no como una uniformidad de vida establecida de una vez para siempre, sino que habrá que asumir que se expone a un conflicto permanente entre los ideales proyectados no realizados y los valores confirmados día a día, al punto que la crítica de las formas de vidas vigentes, si no satisfacen las necesidades de una comunidad, pueden gestar un cambio. “Toda reforma radical se ha hecho en el seno de una cultura”, por tanto, toda cultura tiene la capacidad de oponerse a lo vigente desde una moral crítica a la cual llama Villoro, disruptiva.⁹⁷ Un verdadero cambio sólo puede hacerse sobre la base de la cultura. Esto es posible porque “toda cultura contiene la posibilidad de actitudes y creencias disruptivas de las vigentes”.⁹⁸

Los pueblos indígenas en México han tenido que luchar para que sus derechos sean reconocidos. Este reconocimiento no ha provenido de la institucionalidad estatal vigente, sino que, como lucha, se ha gestado desde negociaciones concretas a partir de la ruptura con lo que se vive en una comunidad.

La autonomía como principio ético, se superpone ante los demás principios, es decir, es necesaria para la autenticación, la claridad de fines y la eficacia de medios para que una cultura se desarrolle. Ahora bien, donde surge la mayor pugna es en la manera en que la autonomía, enmarcada en la legalidad de nuestro país, se concreta. Aunado a esto, el problema

⁹⁶ *Ibid*, p.148.

⁹⁷ *Cfr. Ibid*, p.149.

⁹⁸ *Ibid*, p. 154.

no sólo remite a una disputa entre un pueblo indio y el modo nacional hegemónico, sino también dentro de la misma comunidad al momento que fue necesario clarificar quién es, al momento en que se decide qué toma de lo propio y qué de lo ajeno para mejor plenificarse, porque el real y más pleno parámetro es la comunidad misma. Hablar de la comunidad, remite a la identidad.

2.6. La identidad de un pueblo.

No es del interés de este escrito hacer un tratado sobre lo que ha significado en la historia la identidad colectiva, en este caso, de un pueblo indígena. El objetivo es determinar qué papel juega la identidad en la autonomía comunitaria. La Constitución mexicana, por un lado, enmarca como condición para que las cláusulas de la autonomía se hagan vigentes el que un pueblo sea consciente de su identidad; por otro lado, dentro de los fines de la autonomía en la Constitución, se encuentra el preservar la identidad de los pueblos y comunidades indígenas. Por su parte, Villoro dice que la autonomía de un pueblo es para la preservación de su identidad en el paso del tiempo.

Luis Villoro se dirige a la búsqueda de la identidad en diversos momentos en que esta se ve cuestionada, es decir, plantea la búsqueda de la identidad y no tanto definirla minuciosamente. Para este cometido, Villoro inicia definiendo el concepto de identidad como un elemento multívoco según sea el caso al cual se aplique. Una primera acepción de este concepto es identificar a algo o a alguien desde la distinción como unidad en el tiempo y en el espacio, discernible y singular frente a las demás maneras que se pudieran presentar. Frente a los embates que pudieran surgir alrededor de ese algo que se identifica, surge la necesidad de construir una representación de sí para que se establezca coherencia y armonía entre distintas imágenes identitarias.⁹⁹

En términos de identidad colectiva se puede entender la identidad como “representación intersubjetiva compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo que constituirían un ‘sí mismo’ colectivo”,¹⁰⁰ pero este “sí mismo” no en sentido metafísico, abstracto con vida propia, con consciencia independiente, sino un determinado “modo de

⁹⁹ *Cfr. Ibid*, pp.63-64.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 65.

sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos [...]”.¹⁰¹ Los sujetos en una comunidad sienten, comprenden y actúan de determinada manera al estar vinculados dentro de esta intersubjetividad que subyace en la colectividad misma. La pregunta aquí es ¿en qué momento surge esta representación, si es definitiva con el paso del tiempo dentro de la singularidad, o bien se construye en determinadas circunstancias y, si fuera así, qué circunstancias son las que configuran el afianzamiento de ese “sí mismo” en el tiempo?

2.6.1. Hacia la búsqueda de la identidad colectiva.

Para la consolidación o surgimiento de la identidad de un pueblo, Villoro recuerda que existen “variadas situaciones en que su búsqueda se le presenta como necesidad imperiosa”,¹⁰² dentro de ellas se cuentan las experiencias de colonización en las que una cultura se posiciona como dominante entre otras y la imagen de sí mismos de los dominados entra en cuestión. Ante esta división “para mantener unidad del grupo *urge* una representación en la que todo miembro de éste pueda reconocerse, que integre multiplicidad de imágenes contrapuestas”¹⁰³ y es aquí donde la búsqueda de identidad aspira a la construcción imaginaria de una figura hecha por la comunidad que se oponga a la mirada del otro.

Dentro de las variadas formas hacia las vías de la identidad, Villoro identifica las reacciones defensivas ante la amenaza de un pueblo de ser absorbido por una cultura dominante, aquí entran las etnias minoritarias que necesitan una reafirmación, un tanto excesiva, de su propia tradición cultural en la lengua, costumbres y símbolos heredados. Es la persistencia de un pasado propio desde donde un pueblo pretende verse a sí mismo. Otro tipo de reacción son las comunidades un tanto independientes que se ven impactadas por lo moderno de la cultura occidental, aquí lo ajeno está muy mezclado con lo que se era antes y si bien se puede acudir al repudio de lo nuevo, también surge la opción de construir una nueva representación de sí mismo que integre lo que ha sido con lo que quisiera ser la comunidad.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 66.

¹⁰² *Ibid*, p.65.

¹⁰³ *Ibid*, p. 67.

Más allá de las vías que se tomen hacia la identidad, los rasgos comunes que se dibujan en esta es la oposición de una imagen frente a otra contrapuesta o mezclada y así encontrar una doble función: evitar la ruptura de la historia al proyectar en el futuro un pasado asumido y dentro de todo ello otorgar sentido a la colectividad.

Situaciones distintas son las que impelen a la pregunta por la identidad, ciertamente la representación no siempre se vuelve tema de reflexión. Dicha reflexión sólo se manifiesta “en los comportamientos colectivos, se transmite en la educación, se difunde en los medios de comunicación, se discute en las controversias políticas, se expresa en las obras culturales y en las formas de convivencia, a menudo de manera implícita y poco consciente”¹⁰⁴ pero el cuestionamiento de la representación, como bien se ha dicho antes, se presenta en situaciones críticas y entonces se vuelve tema expreso de reflexión.

2.6.2. Vías hacia la construcción de la identidad.

Si bien la situación crítica de una comunidad gesta la necesidad de la representación imaginativa de lo que es “sí misma”, se pueden dar dos modos de entender la gestación de dicha representación en la identidad de un pueblo. En ambos modos se forma una imagen propia pero los procedimientos son distintos. Estos modos son la *vía de singularidad* y la *vía de la autenticidad*.

En la vía de singularidad, se entiende la identidad colectiva como algo abstracto y permanente en las notas comunes distintivas de un pueblo que excluyan las notas comunes de otros modos de ser colectividad, en donde las características únicas permanecerían con el tiempo a pesar de los cambios.¹⁰⁵

La otra vía, la de la autenticidad, se gestaría en una cultura cuando

[...] está dirigida por proyectos que responden a necesidades y deseos colectivos básicos y cuando expresa efectivamente creencias, valoraciones y anhelos que comparten los miembros de esa cultura [...]. La identidad de un pueblo no puede describirse, por lo tanto, por las características que lo singularizan frente

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 71.

¹⁰⁵ *Cfr. Ibid*, p.71-74.

a los demás, sino por la manera concreta como se expresan, en una situación dada, sus necesidades y deseos y se manifiestan sus proyectos, sean éstos exclusivos o no de ese pueblo.¹⁰⁶

En esta última vía de rastrear la identidad, Villoro ubica una manera más dinámica. La búsqueda de la identidad de un pueblo entra en tensión entre un pasado que condiciona junto con un futuro deseado manifestado en proyectos que no necesariamente tienen que ser “singulares” de la comunidad.

Si la identidad de un pueblo no es una realidad oculta a descubrir, sino una figura que dibujar, su búsqueda obliga a la selección del pasado para asumir de él los rasgos consistentes con nuestro proyecto y rechazar los que se le opongan. En cada situación elegimos un pasado propio y nos deshacemos de otro.¹⁰⁷

Con esta afirmación, Villoro deja ver que opta por la decisión de un pueblo o etnia a partir de la elaboración de proyectos en función de las creencias, deseos, valores y necesidades en un momento determinado. La vía de la singularidad identitaria mira el futuro a la luz de la historia, la vía de la autenticidad juzga el pasado a partir de un futuro elegido. No es en el escudriñamiento del pasado en donde se descubre la identidad, sino en el presente que conjuga el pasado con el futuro.

2.6.3. Las aspiraciones en Cherán.

El ya citado Plan de Desarrollo Municipal de Cherán (PDMCH), no es un texto que encuadre una propuesta de gestión del gobierno comunal en sus distintos consejos, es un cúmulo de expresiones de los comuneros desde sus asambleas de barrio. Esto último es importante señalarlo, ya que generalmente se entiende un Plan de gobierno desde quienes detentan la autoridad en el momento de la elaboración del mismo.

Este plan presenta un diagnóstico detallado de la situación de Cherán en diciembre de 2011, las principales problemáticas comunitarias y estrategias para superarlos y, finalmente, distintas líneas de acción para el desarrollo del municipio. Antes de todos estos apartados se ubica uno que es de suma importancia en este tema de la identidad desde la singularidad y autenticidad: “Nuestro futuro, nuestra apuesta (2012-2030)”. Es desde una mirada hacia la vida querida desde donde se realiza un diagnóstico y propuestas consecuentes, es la

¹⁰⁶ *Ibid*, p.75.

¹⁰⁷ *Ibid*, p.77.

recuperación inicial de “nuestro sueño sobre las condiciones que esperamos en nuestra vida familiar y comunitaria”.¹⁰⁸ Esta proyección a futuro se delimita en lo que no se quiere en la comunidad y lo que sí se quiere en los tiempos venideros.

En lo relativo a lo que *no* se quería más en Cherán a inicios del año 2012 y a lo que mencionaron que estarían dispuestos a enfrentar, se ubican de manera resumida, las siguientes afirmaciones emanadas del conjunto de talleres impartidos en los cuatro barrios de la comunidad:

Una comunidad dividida por intereses que no responden a nuestro ser indígena, que rompen nuestra identidad comunitaria y que abonan a la desintegración y la violencia, [...] una comunidad con problemas de salud [,] en la que sus recursos son explotados sin medida o conciencia [,] en conflicto y con una sensación de miedo creciente ante la posibilidad de ella[,], con condiciones de trabajo precarias y que pone en riesgo la unión y estabilidad de las familias [...] Una comunidad que no recupere y respete los procesos económicos de atención a las necesidades de la población en esquemas de cooperación y solidaridad comunitaria y que lo haga bajo una lógica de acumulación de dinero en pocas manos y que genera una mayoría empobrecida.[...] sin esperanza en un futuro mejor.¹⁰⁹

De igual manera, se presentan los rasgos principales con los que sueña la comunidad hacia el año 2030:

Un Cherán que ha recuperado y defiende en todos sus sectores y en todas sus edades una identidad indígena. Se ha *resignificado el ser indígena desde la dignidad y la libertad*. Un Cherán organizado, apoyado en redes de solidaridad, de respeto, con una firme apuesta por el fortalecimiento comunitario. Una comunidad con altos niveles de integración, de participación de la gente [...] con su bosque recuperado, con un esquema de aprovechamiento sustentable.¹¹⁰ Un Municipio económicamente activo y en equilibrio, con una red amplia de cooperativas y empresas comunitarias [...] sin vicios del capitalismo. Un Cherán más seguro, en el que la estabilidad política y social ha hecho emerger en toda la población un sentido de tranquilidad y esperanza en una comunidad mejor [...] con altos índices educativos [...] en equilibrio con la naturaleza, recuperando la cosmovisión indígena de respeto y cuidado de la madre tierra [...] Un Cherán en el que se ha reducido y casi erradicado el egoísmo entre la población; la gente ha recuperado la confianza en el otro, en la otra. En Cherán han desaparecido los partidos políticos, hemos consolidado una estructura y funcionamiento de un sistema político alternativo, basado en nuestros usos y costumbres que hace de la existencia de los partidos políticos algo innecesario, obsoleto.¹¹¹

¹⁰⁸ Gobierno comunal de Cherán. *Plan de Desarrollo*, op. cit., p.7.

¹⁰⁹ *Ibid*, pp.15-16.

¹¹⁰ En el Plan de Desarrollo Municipal de Cherán 2012-2015 se presenta la autosustentabilidad como estrategia basada en una suficiencia alimentaria, es decir, con soberanía alimentaria plena. Las cursivas son mías.

¹¹¹ *Ibid*, p. 20.

De una manera sintética y tomando como referencia este contexto aspiracional hacia el año 2030, se señala la apuesta de Cherán para el año 2015, que es el tiempo en que se terminaría la gestión del primer gobierno comunitario:

[...] que Cherán sea testimonio innegable de trabajo comunitario por la vida digna y justa de sus habitantes, logrando sentar las bases de la recuperación de nuestro tejido comunitario, en plena armonía de nuestro ser indígena con la madre tierra. Nuestra comunidad será un ejemplo regional, estatal, nacional e internacional de que se puede vivir en verdadera participación social con sentido comunitario. La recuperación, cuidado y reproducción del ecosistema de vida del que somos parte, será una realidad en el corto plazo.¹¹²

Si bien en las dos citas anteriores, aparece la identidad como parámetro tanto en términos comunitarios como indígenas, es importante notar que la afirmación “se ha resignificado el ser indígena desde la dignidad y la libertad” es desde donde habrá que entender todas los demás sueños presentados, esto en términos de salud, seguridad, conservación del bosque, erradicación del miedo, autosustentabilidad, etc. El ser indígena no se vuelve un imperativo de recuperación, sino como se menciona en la síntesis aspiracional, se pretende la recuperación del tejido comunitario, “en plena armonía de nuestro ser indígena”. Armonía que remite a ese vínculo con las necesidades que en su momento dejó ver el contexto de Cherán antes de la elaboración del plan, que remite a entender la identidad no como algo a recuperar del pasado en rechazo a lo actual sino como algo que se configura a partir de la demanda situacional.

No habrá que entender la organización, planeación y modo de ejercer el gobierno de Cherán como un conjunto de acciones que aspiran únicamente a recuperar un modo de antes en sentido identitario. El antes es un medio para la satisfacción de un conjunto de necesidades más concretas.

2.7 Conclusiones.

Se ha recorrido un camino desde la presentación de la comunidad junto con su lucha y estructura de gobierno autónomo; la autonomía en el marco de lo que indican los tratados nacionales e internacionales, lo problemático de la autonomía de un pueblo indio más allá de la constitucionalidad legal. A continuación enumeraré algunas pistas que todo este recorrido arroja para acercarnos aún más a la autonomía en Cherán desde términos comunitarios.

¹¹² *Ibid*, p. 21.

a) La autonomía y la identidad: más allá de la recuperación de un pasado.

La identidad no sólo significa lo peculiar o distintivo que está más allá del paso del tiempo sino que también es proyecto en el que se autentifican los deseos y aspiraciones en un momento dado. Tener identidad no es atarse a lo que la historia marca que se debe ser, sino es lo que se representa una comunidad en un tiempo determinado ante las circunstancias que demandan afianzamiento de sí misma. Por tanto, no es tan sencillo decir que la representación identitaria se consolida en el auscultamiento de un pasado que se exige desde un presente sino también desde un presente que demanda al pasado actualizarse para otorgarse sentido en el camino hacia el futuro.

De manera similar, la autonomía no sólo es desprenderse de un “algo” que es distinto a lo que es singular, sino también de todo aquello que es motivo de dominación y enajenación en la búsqueda de una mayor satisfacción de necesidades desde el núcleo de valores en una identidad. Retener lo propio no es necesariamente signo de autonomía, como tampoco lo ajeno es amenaza para la autonomía, todo depende de la propia decisión en función del re juego identitario en armonía con necesidades y deseos concretos en un momento dado.

Autonomía e identidad van de la mano para consolidarse no tanto en función de la búsqueda de algo singular, sino en relación con una representación determinada en un momento dado. Si bien la autonomía es, en muchas ocasiones, momento para expresar la identidad de un pueblo, no habrá que caer en el espejismo de creer que dicha autonomía se remite a un antes que consolidaría el otorgamiento de la propia ley de una manera más auténtica. Tampoco la mejor expresión de una identidad remite a descubrir lo distintivo de antes en un contexto autónomo, ya que dicha autonomía como valor transversal, remite al modo en que un pueblo decide y se determina a sí mismo. El punto central es lo que en un momento dado sucede para que una comunidad se determine a realizarse identitariamente como en las aspiraciones de Cherán mencionan al decir que “se ha resignificado el ser indígena” a propósito de una lectura de todo lo sucedido a partir del levantamiento. Dicha resignificación va más allá de retomar los usos y costumbres como modo de organización, va más allá del cuerpo organizativo gubernamental con la ronda comunitaria y las barricadas instituidas.

b) La autonomía indígena, más que sólo autogobierno es autodeterminación.

La autonomía de un pueblo indígena expresada como derecho por la Constitución no se funda en esta última sino que ésta lo ha de reconocer. Esto debido a que es impositivo pretender regir de igual manera a un grupo de personas que no comparten el mismo núcleo de valores. La visión de mundo de una cultura indígena distinta a la de occidente es la que permite que un pueblo se consolide de una manera distinta. De igual manera, es limitado igualar la autonomía con el autogobierno, tal como lo hace la Declaración de los Derechos de los Pueblos indígenas de la ONU, más bien, la autonomía es un medio para preservar la identidad de un pueblo con el paso del tiempo desde el autogobierno y éste es una manifestación de la identidad. Villoro presenta la autonomía como autodeterminación, es decir, se funda por y desde la misma comunidad frente a la dominación y lo enajenante de un contexto y desde ahí se constituye tomando en cuenta necesidades y aspiraciones. El autogobierno, si bien es un medio para que se apropie un pueblo de sus medios no agota la autodeterminación sino más bien, es una expresión de la decisión comunal en su libre determinación.

Cherán se ha constituido con un modo distinto de organizarse al del Estado y vaya que es problemático reconocer si la organización por usos y costumbres es o no un movimiento que ha enajenado a la comunidad, o bien es una expresión que satisface sus necesidades y canaliza sus aspiraciones. Esto sólo se realizaría a través de un trabajo evaluativo de la comunidad para saber si el nuevo modo instituido de organización política les ha resultado para la satisfacción de sus necesidades y deseos, pero los nombramientos de los nuevos K'eris el pasado 3 de mayo de 2015 para el Consejo Mayor Comunal 2015-2018 es un signo que ratifica esta manera de organizarse. Este texto no pretende dilucidar si este modo es o no enajenante en sus modos y expresiones actuales sino que se pregunta por las condiciones de posibilidad para que se gestara la manera distintiva de organización. De manera somera se podrá decir que la comunidad construyó una novedosa manera de organizarse pero ¿quién o qué es lo que constituyó y posibilitó a la comunidad para que irrumpiera en el orden establecido y creara uno distinto?, ¿quién o qué otorgó a la comunidad las herramientas para constituir este nuevo orden?

Villoro presenta la autonomía como primer principio hacia la consolidación de un Estado plural para la sana convivencia entre la diversidad de culturas en un país; sin embargo, en la descripción de este principio señala que el rejuego entre autonomía y heteronomía es un dinamismo intra-comunitario al hablar de auto-determinación y enajenación, por tanto, habrá que desprenderse de la autonomía en relación al Estado para profundizar en la dinámica intracomunitaria en este pueblo de la meseta Purépecha. En Cherán, habrá que dirigirse al momento previo al 15 de Abril de 2011 para entender lo que vivía y, desde ahí, remitirse a lo que posibilitó su transformación para preguntarse ¿cómo se relaciona el pasado, la historia, en la gestación del levantamiento y la constitución de la organización democrática? ¿Cómo se gestó la autonomía en Cherán desde la misma comunidad?, ¿fue acaso enajenante y de dominación el estado previo al levantamiento? Y si fuera así, ¿cómo transitó de un estado heterónimo a la autonomía comunitaria?

CAPÍTULO III

LA HETERONOMÍA EN CHERÁN.

Recupero las raíces de las palabras autonomía y heteronomía. *Autós*, “sí mismo, propio”; *nómos*, ley. La heteronomía, de *heteros*, “otro, distinto”. En ambas acepciones lo que permanece es la ley, sea propia o de otro, y habrá que entenderlas como la manera en que una sociedad está regulada en su modo de vivir, de pensar, de comportarse en un tiempo y modo determinados.

Estamos ahora en el plano de la heteronomía. Según se ha dicho en el primer capítulo siguiendo a Villoro, el criterio para decir que una comunidad es heterónoma no se determina por la asunción de lo distinto o externo, la clave son los dinamismos de dominación y enajenación; dichos dinamismos no provienen exclusivamente de fuera de una comunidad sino que pueden generarse en sus propias prácticas, una comunidad indígena puede vivir dominada y enajenada por sus propias prácticas ancestrales.

La Constitución Mexicana presenta como fin de la autonomía de los pueblos indios la preservación de la identidad y el desarrollo de los mismos; de igual manera, la identidad no es algo fijo que permanece con el paso del tiempo, sino que es la manera en que se representa una comunidad a sí misma en un tiempo determinado. La heteronomía, no es lo ajeno por lo ajeno mismo, sino la aceptación ciega y sumisa de dictados externos, a lo cual se llama enajenación. En términos culturales, adoptar costumbres importadas remite a lo enajenante pero sólo en la medida del engeguimiento y pérdida de control sobre los medios comunitarios

A continuación presento los acontecimientos que gestaron el levantamiento de Cherán pero que también llevaron a vivir un estado heterónimo, tanto por la dominación como por el engeguimiento y parálisis; posteriormente para profundizar en la categoría heteronomía, desarrollaré el tema de enajenación de Marx en las relaciones de producción y de Cornelius Castoriadis en términos sociales.

3.1. Móviles detonantes del levantamiento.

La pregunta de este apartado es ¿qué vivía Cherán antes del levantamiento y que provocó la movilización del 15 de Abril? y ¿qué repercusiones tuvieron los móviles que propiciaron el levantamiento? En este apartado pretendo auscultar no sólo las causas inmediatas del movimiento, como la tala clandestina del bosque, sino también aquellos motivos más profundos que llevaron a la comunidad a la enajenación en la división.

A partir de entrevistas a distintos comuneros y del análisis de las tesis de Verónica A. Velázquez y Jorge Atilano González, enumero cuatro movimientos que responden a esta pregunta, dos más recientes al levantamiento imbricados con la dominación y los otros dos más indirectos, relacionados con la enajenación de la comunidad. Tanto Jorge Atilano como Verónica Velázquez consideran que la tala clandestina coludida con el crimen organizado fue causa del sentir la violencia en la comunidad y generó temor y miedo comunitario. De igual manera, las disputas partidistas provocaron no sólo la entrada del crimen organizado sino la división de la comunidad. Finalmente, dentro y posterior al movimiento, ubican ciertas prácticas de la modernidad como factor de fragmentación comunitaria. Enumero los procesos que se suscitaron de manera previa al levantamiento los cuales provocaron el levantamiento del 15 de Abril:

- 1) La tala desmedida del bosque por parte del crimen organizado.
- 2) Parálisis comunitaria: Inseguridad sentida
- 3) La colusión del gobierno con el crimen.
- 4) Fragmentación comunitaria por prácticas propias de la modernidad.

3.1.1. La tala desmedida del bosque por parte del crimen organizado.

El saqueo y depredación del bosque durante más de veinte años, agravado de manera alarmante en el último lustro, a causa de la participación de la delincuencia organizada, hicieron que la comunidad decidiera recuperar el control de sus tierras.

Plan de Desarrollo Municipal de Cherán

La delincuencia organizada no es más que la cara clandestina del sistema capitalista neoliberal, con su violencia inherente desbocada, sicópata y sin mediación social y política que la controle.

El territorio total de Cherán es de 21,170. 21 hectáreas, de las cuales 16, 684.96 son terrenos forestales, es decir, más del 75% del total. Los bosques significan sobrevivencia para sus pobladores, ya que más del 70% de sus habitantes se dedican desde tiempo atrás a trabajar la madera en distintas escalas. Desde el año 2008 se incrementaron los aprovechamientos forestales clandestinos del crimen organizado, al punto que, en 2011, se habría llegado a una devastación de 7,133 hectáreas de área boscosa, lo que representa casi el 50% de este recurso en esta zona.¹¹³

Michoacán ha sido desde hace muchos años una de las zonas preferidas para el narcotráfico: tierra de cultivo de marihuana y amapola, ruta de traslado, actividades discretas que afectaban sólo esporádicamente a la población. Pero en el último decenio la delincuencia cambió sustancialmente su modo de operar; la rivalidad entre bandas criminales desató la violencia y sus actividades se extendieron a otros delitos. En el año 2006 aparece a nivel estatal el cártel de La Familia Michoacana, singular grupo organizado de la zona que prometía defender a los michoacanos del grupo delincuente los Zetas, que teniendo su base en Apatzingán ya operaba desde años atrás en Tierra Caliente. La violencia entre estos grupos entró en una espiral sangrienta que llevó al gobernador en turno, Lázaro Cárdenas Batel, a pedir auxilio del presidente Felipe Calderón; así empezó en esta entidad la “guerra contra el narcotráfico”, con la participación de fuerzas del ejército de manera directa.¹¹⁴

La Familia Michoacana logra expulsar a los Zetas y se queda con el monopolio de la plaza, además, diversificó las actividades delictivas: producción de drogas sintéticas, secuestro, extorsión, control de piratería, cobro de cuotas a agricultores, comerciantes y autoridades municipales. Debido a rivalidades internas en La Familia, surge el grupo de los Caballeros Templarios. La Familia Michoacana y los Caballeros Templarios son bandas de

¹¹³ CONAFOR. “Restauración Forestal en la Comunidad Indígena de Cherán”, programa forestal federal meseta Purépecha en <http://www.conafor.gob.mx:8080/documentos/docs/20/4587Comunidad%20Ind%C3%ADgena%20de%20Cher%C3%A1n.pdf>. Consultado el 26 de mayo de 2015.

¹¹⁴ *Cfr.* Jaime Rivera Vázquez. “El abismo michoacano” en *Nexos*. México, D.F.: Nexos, Sociedad, Ciencia y Literatura, S.A. de C.V., número de revista: 429. 1 de septiembre de 2013. en <http://www.nexos.com.mx/?p=15462#fn8>. Consultado el 1 de mayo de 2015.

delincuentes dotados de un discurso religioso y populista, son también puntos de referencia para pueblos enteros, por un lado son motivo de temor debido al cobro de cuotas bajo amenaza y, por otro, también brindan protección, patrocinan fiestas, ponen a policías municipales a su servicio y a menudo también a alcaldes.¹¹⁵

Cherán resiente para el 2008 la presencia del crimen en la Meseta Purépecha. Si bien la tala ilegal de los bosques ha sido un problema entre los poblados de la zona durante las últimas décadas debido a la entrada de la tecnología y a las necesidades económicas,¹¹⁶ la situación se hace más crítica al punto de entrar a Cherán 180 camiones cargados de madera por día; al inicio se hacía de noche, pero después se realizaba a plena luz del día.¹¹⁷ Se atribuye la tala clandestina en esta zona a talamontes patrocinados por La Familia Michoacana.

La incrustación del crimen en el saqueo del bosque era deliberada, descarada y enfrentada con los comuneros. “Los talamontes se vuelven dueños de los bosques; esto les digo porque mi papá y mamá son dueños de territorios y al verse con ellos les preguntaban ‘¿Por qué me ves?!’ y mis papás se fueron alejando de sus tierras”¹¹⁸ comenta Rafael Vicente refiriéndose a Don Jesús y a Doña Bernardina. Ésta última comenta “Venía ese coraje porque íbamos a plantar y veía a estos señores. Me preguntaba ¿por qué no plantarán? Y nos decían ‘¿tú nos vas a dar trabajo?!’ [...] parecía desfile de madera, ya no era de poquita, de ahí me venía ese coraje, que se lo estaban terminando”.¹¹⁹

¹¹⁵ Cfr. *Loc. cit.*

¹¹⁶ La explotación forestal es un proceso clave del cambio de uso de suelo en la Meseta Purépecha. En los años 40, la venta y tala de madera no era un negocio importante, pero en las décadas subsiguientes su explotación se convirtió en un negocio fácil para los pobladores. Esto debido a la expansión de la red carretera junto con la introducción de la electricidad en los pueblos que permitieron la proliferación de aserraderos y talleres de “sierra-cinta” que se adaptaban bien a la economía doméstica. A pesar de la veda de 1940 a 1982, la explotación del bosque fue un modo en que muchos pobladores tuvieron ingresos económicos significativos. De igual manera, en los años 70 inicia el cultivo de huertas de aguacate Hass alrededor de Uruapan, lo que conllevó la demanda importante de cajas de empaque. Todo esto aunado a la quiebra de la agricultura y artesanía que ya no ofrecían ingresos monetarios suficientes para las necesidades de consumo. Cfr. Claudio Garibay y Gerardo Baroco. “Procesos clave de cambio de uso del suelo de la meseta purépecha”, en Claudio Garibay y Gerardo Baroco. *Cambios de uso de suelo en la meseta Purépecha*. IEPSA: México, 2011, pp. 32-34. El capítulo del libro está disponible en: <http://www2.inecc.gob.mx/publicaciones/libros/648/procesos.pdf>. Consultado el 16 de mayo de 2015.

¹¹⁷ Cfr. Verónica Velázquez. *Reconstrucción del territorio comunal. El movimiento étnico autónomo en San Francisco Cherán Michoacán*. Tesis de maestría, CIESAS: Ciudad de México, 2013. p. 76.

¹¹⁸ Rafael Vicente. Entrevista 2014, *op. cit.*

¹¹⁹ Comunera Bernardina, en entrevista realizada por Rodrigo Pinto, Cherán, octubre de 2014.

La delincuencia organizada ya no sólo se enfocaba a la producción de enervantes en Michoacán para ser sólo “narcotráfico”, sino que la obtención de recursos maderables fue otro de los objetivos de la organización del crimen. Gilberto López y Rivas señala que “la territorialidad, los recursos naturales y la integridad física y cultural de los pueblos indígenas en América Latina son sitiados sistemáticamente por corporaciones del capitalismo neoliberal, dentro de las cuales se encuentra el narcotráfico”.¹²⁰ Habrá que ubicar a este tipo de crimen como una máquina desbordada que arrasa con cualquier elemento que le permita más ingreso económico. Esta transición de la delincuencia organizada también es captada por los comuneros:

Hay que recordar que nuestro país, y en el caso de Michoacán, la delincuencia organizada se ha mantenido. Nada más que este fenómeno social se daba con control en relación del Estado en donde no se metían con la población y se dedicaban a lo suyo. Creemos que se alteró, en el sentido de mayor ambición, por tener poder económico, control social. Nuestra región es fría donde no se produce la marihuana como en la tierra caliente. Para nosotros era distante la delincuencia organizada. Con los años empezó a tener mayor repercusión, ya no sólo era la producción de enervantes sino el control económico. ¿Qué había en nuestro territorio? No hay minas de metano, por ejemplo, como en la zona de tierra caliente, pero tenemos zona maderable, con bosques, con una riqueza natural importante y que fue por esa vía que entraron a nuestro territorio.¹²¹

La tala ilegal no estaba en manos de simples talamontes para uso dentro de la región, sino que era parte de un negocio ilegal empresarial que comerciaba con la madera:

¿Quién quiere y busca los recursos? Nos enteramos que la madera se la llevaban Kimberly Clark, Scribe, las grandes empresas y estas empresas mientras más tienen, más quieren entonces mientras más quieren, más ocupan y más y más desocupan a la gente que vive ahí. Entonces, ¿esto se justifica? Yo siempre digo, ¿vale la pena tanto?, digo que no, ¿la tecnología realmente se justifica? Gracias a esta tecnología hay empresas que contaminan, que quitan, entonces, es más el perjuicio que el beneficio.¹²²

No se trata ya de la recaudación de algunos leños para la subsistencia de comuneros de comunidades vecinas, sino de un proceso más complejo en el que el crimen organizado es pivote en la obtención de recursos para grandes empresas. No se puede entender al crimen organizado sin un proceso capitalista. López y Rivas ubica como centro del narcotráfico el esfuerzo por despojar a los pueblos indios de su territorialidad, debido a que las corporaciones capitalistas tales como madereras y mineras buscan apoderarse cada vez más de recursos

¹²⁰ Gilberto López y Rivas. “Pueblos indígenas y narcotráfico” en *La Jornada*, 15 de octubre de 2010, consultado el 1 de mayo de 2015, <http://www.jornada.unam.mx/2010/10/15/opinion/029a1pol>.

¹²¹ Daniel David Romero, comunero de Cherán. “La resistencia de la comunidad de Cherán como irrupción y utopía” ponencia dentro del 11° coloquio del Espacio de Análisis Social, en las instalaciones del Instituto de Filosofía en Guadalajara, 24 de septiembre de 2014. En: <https://www.youtube.com/watch?v=O68RsLoXOM0>. Consultado el 30 de marzo de 2015.

¹²² Rafael Vicente, entrevista realizada por Rodrigo Pinto, Cherán, octubre de 2014.

naturales que sirvan como insumos.¹²³ Ante la complejidad del problema en relación al narcotráfico y los pueblos indios, López y Rivas abandona la posibilidad de la seguridad otorgada por las instituciones gubernamentales para incitar a los pueblos indígenas a constituirse por sí mismos en la defensa de sus territorios:

La única posibilidad de una defensa efectiva frente a este fenómeno en el mundo indígena -como muestran las juntas de buen gobierno zapatista y la policía comunitaria de Guerrero- es el fortalecimiento de las autonomías, a partir de las cuales se ha logrado controlar –no sin dificultades- la presencia del crimen organizado en los territorios indígenas.¹²⁴

3.1.2 Parálisis comunitaria: Inseguridad sentida

En el 2010 entró más la incertidumbre y el miedo porque ya eran ellos [los grupos delictivos] los que manejaban todo, no podías mirarlos porque cruzaban por las calle, no respetan. Eran ellos los que tenían el poder, tenían paralizada a la comunidad.¹²⁵

El saqueo territorial de los pueblos indígenas por la dinámica extractivista es un problema que se vive no sólo en Cherán, Michoacán o México sino en toda América Latina. Sin embargo, habrá que entender al crimen organizado en Cherán en relación tanto con el bosque, agua y minerales como con el área donde habita la población.

La situación de violencia en Cherán se complica cuando el crimen organizado no sólo se enfoca a la tala de los bosques. Los delincuentes empiezan a extorsionar, secuestrar e incluso asesinar a la población de Cherán. Esto creó una situación de inseguridad tanto para quienes intentaban ingresar a los bosques como también para aquellos que no frecuentaban tanto el área forestal y que se dedicaban al comercio, a la educación y demás actividades cotidianas al interior de Cherán.

[...] sembrar miedo en Cherán fue necesario para que los grupos paramilitares pudieran talar 20 mil de las 27 mil hectáreas de bosque que se encuentra en este territorio [...] la omisión de las autoridades para actuar en contra de los grupos criminales de la región, antes y después del levantamiento, tiene que ver con permitir que un tercer actor¹²⁶ armado controle territorios y active el pánico en la población, de

¹²³ *Cfr.* Gilberto López y Rivas. “Pueblos indígenas, *op. cit.*”

¹²⁴ *Loc. cit.*

¹²⁵ Armando y Mary del barrio 4°. Entrevista realizada por Rodrigo Pinto. Cherán, septiembre de 2014.

¹²⁶ La autora de la cita se refiere a grupos paramilitares que fungen en el territorio de Michoacán. En el caso concreto de Cherán se refiere al grupo criminal dirigidos por Cuitláhuac Hernández, alias el “Güero” quien garantizaba que la región funcionara como feudo y para sembrar miedo utilizaba la desaparición para permitir la tala clandestina. *Cfr.* Alejandra

manera que en apariencia el Estado no tenga ninguna responsabilidad ante los asesinatos, desapariciones y despojos.¹²⁷

La rutina de la gente se modificó con la presencia del crimen organizado dentro de la comunidad. Testimonios de “Chavira” y Salvador López, comerciantes y de Rafael Vicente, maestro, miembros del concejo de administración local 2012-2015, dan cuenta de la modificación de sus hábitos diarios y también el sentir propio y comunitario en el ambiente. Chavira, quien tiene un negocio de tortillas, comenta:

Para este tiempo empezó lo del crimen organizado, se comenzaron a ver los levantones. Yo tenía dos años con mi negocio. A mí me tocó ver cosas que sí espantaban, yo tengo un negocio a bordo de carretera, enfrente de mi negocio llegaron a hacer sus maniobras. Yo miraba cómo llegaban dos o tres carros lujosos, intercambiaban dinero, armas, hasta miedo me daba mirar, yo decía “si algo no les sale bien, el único que está enfrente soy yo, y me van a apuntar a mí” como que empezamos a tener miedo, yo empecé a tener miedo. Yo antes me levantaba muy temprano, pero cuando empezó todo esto a mí me dio miedo levantarme temprano, la gente se levantaba más tarde. También [la gente] se recogía más temprano, a las 8 se recogía [...] yo ya no me sentía seguro por cuestiones de trabajo. Había gente del crimen organizado que robaba, hacían violaciones. Yo me decía, a ver cuándo nos paran y cometen este tipo de cosas con mi familia.¹²⁸

Otro comunero, Salvador López, por su negocio visita a comunidades aledañas a Cherán y ahí fue testigo de cómo un compañero tuvo que pedir prestado para salir del cobro que le haría el crimen organizado. “Ya todo se hizo más grave cuando la gente pasaba con los camiones por los caminos” menciona Salvador en entrevista. Pero él fue uno de los que intentó hacer algo para salir de esta situación a partir sentir impotencia ante lo que acontecía; sin embargo, en las iniciativas, la desconfianza ya no sólo era hacia los “malos” como ellos dicen, sino hacia la misma gente de su propia comunidad:

En los meses fue aumentando mi impotencia para hacer unas cosas con respecto a eso, como que me sentía sin valor civil, impotente, sin hallar qué hacer. Hubo intentos de hacer algo en conjunto pero entre nosotros nos daba temor, por ejemplo, en concreto, una vez pensé emboscar los carros tendiéndoles una trampa. Solo no podía hacerlo pero para decirle a otra persona sentía que me iba a echar de cabeza porque no se sabía quién era de los malos. Como que desconfiaba de los otros y esto no se podía detener solo. Me dio un poco de temor. Sobre todo en este caso, por la familia, puras hijas tengo de familia. Me dio temor una represalia fuerte.¹²⁹

Guillén. *Resistencia frente al despojo del territorio y autogestión para la defensa de la vida comunitaria en los pueblos de Ostula, Cherán y Nurío*. Tesis de Maestría, Universidad de Guadalajara: Guadalajara, 2015, p.219.

¹²⁷ Alejandra Guillén, *op. cit.*, p. 223.

¹²⁸ Salvador Baroco Román, alias “Chavira”, comunero. Entrevista realizada por Rodrigo Pinto. Cherán, octubre de 2014.

¹²⁹ Salvador López, comunero. Entrevista realizada por Rodrigo Pinto. Cherán, octubre de 2014.

Rafa Vicente percibía temor en el ambiente de Cherán antes del levantamiento. La modificación de los hábitos diarios y el trastocamiento de la libertad eran evidentes para él:

El problema como que se empieza a agudizar en el 2008; pero antes del 2008, yo recuerdo cuando era niño, se disfruta la libertad, es lo que nosotros no podemos perder la libertad, que andes en la calle, que nadie te diga nada. Pero empieza el problema del crimen. En 2009 se empieza a agudizar más, aquí en la meseta no se escuchaba y aunque había no te molestaban. El problema es que te empiezan a molestar, a intimidar. Entonces la libertad de correr, de ir al molino con las mamás, ya no se podía dar. Hay un aspecto que se va perdiendo, nos van robando nuestra forma de vida, en que tú puedas andar sin que nadie te diga nada. Entonces se empezaron a meter con la gente, ese fue el problema [...] Se sentía miedo, como que el ambiente estaba contaminado, ‘mejor ni salgo’, decían [...] Existía miedo, temor, algo que te roban ellos y lo de más arriba es la libertad, la tranquilidad.¹³⁰

Verónica Velázquez sintetiza las modificaciones comunitarias a partir de la presencia del crimen organizado:

La sociedad cheranense sufrió una fuerte desarticulación. Toque de queda a las 7 pm, cancelación de fiestas, desistimiento de hacer faenas comunitarias, no había cosechas, ni plantaciones. El comercio y los aserraderos vivían atemorizados y comenzaban [los del crimen,] a finales de 2010 a cobrar derecho de piso y pedir alta de cuotas mensuales a los aserraderos locales. La violencia se prolongó durante largo tiempo.¹³¹

Los tres relatos junto con la afirmación de Velázquez, dan cuenta de cómo es que no sólo la tala clandestina del bosque agudizó la situación de Cherán. La modificación de los hábitos diarios a partir del miedo es lo que finalmente llevó a que los comuneros, como Rafa, percibieran que se perdía algo que antes era común: la libertad.

No por nada el PDMCH 2012-2015 realizado en el 2012, presenta los “altos niveles de inseguridad” como el principal problema a solucionar a partir de la presencia del crimen organizado (el segundo problema es la tala clandestina del bosque). En dicho apartado se muestra que los efectos de esta problemática provocaron una modificación más sentida de la vida comunitaria:

Los efectos que se viven por este problema son muy preocupantes, se ha producido un daño psicológico en gran parte de la población, se ha presentado el aislamiento, el crecimiento de una sensación de impotencia para modificar las cosas. Aumentó la desintegración familiar. Creció con este problema la pérdida de identidad, creció también el desempleo debido a la desactivación de algunas de las actividades económicas.¹³²

¹³⁰ Rafael Vicente, comunero. Entrevista realizada por Rodrigo Pinto. Cherán, octubre de 2014.

¹³¹ Verónica Velázquez, *op. cit.*, p.83.

¹³² Gobierno comunal de Cherán. *Plan de Desarrollo*, *op. cit.*, p. 128.

Pérdida de identidad, desempleo, desintegración en la familia son efectos objetivos de la inseguridad, pero también se describen sensaciones más subjetivas como la impotencia para cambiar las cosas, el aislamiento y daños psicológicos.¹³³

Gilberto López y Rivas afirma que la presencia del crimen organizado va más allá de la obtención de mayores ingresos por la extracción de recursos naturales. “El narcotráfico no es sólo un negocio, una corporación capitalista más, su tarea también es instalar el terror a través de la violencia”.¹³⁴ De igual manera, Ana Esther Ceceña considera que el éxito capitalista en dominar la naturaleza tiene consecuencias de despojo y expulsiones pero también “desestructuraciones comunitarias y fragmentación social de pueblos enteros, que se convierten en errantes absolutos, sin referentes y en riesgo de perder sus condiciones de reproducción, sus sentidos colectivos y su societalidad”.¹³⁵

3.1.3 Conflicto electoral y colusión del gobierno municipal con el crimen organizado.

Los partidos políticos son una pieza clave para entender la desorganización y parálisis por la intromisión del crimen organizado en Cherán. Éstos se presentan como causa de división en la comunidad.

Todo comienza con la ambición de poder y dinero que arrastra el negocio de los partidos políticos y lo ocurrido en Cherán es un producto de la infiltración del crimen organizado en el proceso electoral municipal del 2007.¹³⁶

Hasta antes del año de 1988, el gobierno municipal estuvo en manos del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Fue en dicho año cuando en las elecciones municipales,

¹³³ En relación al daño psicológico, Verónica Velázquez dedica un apartado de su tesis a “la tristeza” donde presenta distintos relatos de comuneros que dan cuenta de las repercusiones que ella llama “físicas traumáticas” de la gente al enfrentarse al crimen. Dentro de los relatos presenta el de “Toña” del barrio cuarto, quien comenta que muchos comuneros murieron de susto, de miedo, de tristeza, como el caso de Juan Romero, a quien le quemaron su bosque y del susto le pegó el azúcar; otro caso de un comunero que preservó virgen el área de su bosque por herencia familiar, al oponerse a “los malos” (como ellos les dicen), le hicieron talar a él mismo con la sierra durante horas sus pinos. Velázquez define esta experiencia como traumática. *Cfr.* Verónica Velázquez, *op. cit.*, pp. 100-101.

¹³⁴ Gilberto López y Rivas. “El narcotráfico es una corporación capitalista más” en *Diagonal Global*. Número 219. 9 de Abril de 2014, consultado el 20 de abril de 2015, <https://www.diagonalperiodico.net/global/22448-fantasma-del-comunismo-ha-sido-reemplazado-por-del-narcotrafico-y-del-terrorismo.html>.

¹³⁵ Ana Esther Ceceña. “De los desafíos y los nudos” en Ezequiel Adamovsky *et. al.* *Pensar las autonomías*. Bajo-tierra Sísifo: México, 2011, pp. 378-379.

¹³⁶ Rafael Vicente, comunero. Entrevista realizada por Rodrigo Pinto. Cherán, octubre de 2014.

gracias a la fuerza del Cardenismo, llegó la transición partidista a Cherán al resultar vencedor municipal el Partido de la Revolución Democrática; a partir de este año, hasta el 2007, la oposición fue el PRI.

El año 2007 nuevamente fue año electoral y se generó un conflicto tanto al interior del PRD como entre éste partido y el PRI. La fractura del partido del sol azteca la aprovechó el PRI y su candidato Roberto Bautista Chapina ganó las elecciones municipales, sin embargo, la comunidad no estuvo contenta con este resultado. Desde esta inconformidad surge el Movimiento de Resistencia Civil Pacífica, de una de las fracciones internas del PRD, abanderado por el profesor Leopoldo Juárez Urbina, quien ya había sido presidente municipal años atrás; dicha organización impugnó legalmente la elección frente al Congreso del Estado de Michoacán por supuesto fraude y, además, tomó la presidencia municipal en abril de 2008 como signo de resistencia a distintos asesinatos atribuidos a Roberto Bautista.

El conflicto se agrava debido al secuestro y asesinato del maestro Juárez Urbina en mayo de 2008, atraco que se atribuye a Roberto Bautista como autor intelectual.¹³⁷ Comenta Rafael Vicente que a pesar del descontento y protesta de la gente, “en Noviembre de 2008, el congreso del Estado de Michoacán declara total y definitivamente concluido el caso Cherán por la elección de 2007”¹³⁸. La gente sabía que las cosas no estaban bien en la comunidad, pero ya no había quien se resistiera.

Los conflictos por la disputa de la presidencia municipal ocasionaron descontento en la población. De igual manera, los comuneros atribuyen la mayor presencia de talamontes a la colusión de Roberto Bautista con el crimen organizado.

En el 2008, se empieza a ver con mayor claridad la intromisión del crimen, empieza a haber como secuestros. De hecho, el primer año, a un muchacho lo matan porque había visto cosas malas del presidente, lo desaparecen. Empiezan desapariciones. Otras cosas que empiezan a pasar, empiezan a entrar los talamontes que finalmente era el crimen. Todos sabemos que a nivel nacional se trata del territorio y de sus riquezas y Cherán tiene sobre todo riqueza forestal. ¿Por qué empiezan? Los del crimen despliegan a la gente y los demás entran y extraen la riqueza. Ingenuamente nosotros entendíamos que solamente eran talamontes pero con el paso del tiempo nos dimos cuenta que es toda una estructura en donde está implicado el gobierno. Entonces desde este año 2008 tenemos conocimiento que el gobierno empieza a dar permisos para que puedan talar los árboles y los

¹³⁷ Cfr. Ernesto Martínez, “Hallan cuerpo de ex edil michoacano secuestrado la mañana del jueves” en *La Jornada*, 10 de mayo de 2008, sección de Estados, en <http://www.jornada.unam.mx/2008/05/10/index.php?section=estados&article=026n1est>. Consultado el 5 de mayo de 2015.

¹³⁸ Rafael Vicente, comunero. Entrevista realizada por Rodrigo Pinto. Cherán, octubre de 2014.

concesionarios empiezan a desplazarlos. La gente se empieza a preguntar ¿por qué nos quitan nuestro territorio? y ¿por qué? Porque en el 2009 empieza la actividad del crimen: extorsionar, desaparecer. Todo esto con el permiso del gobierno municipal.¹³⁹

El crimen organizado entraba a diestra y siniestra, sometiendo, en algunos casos, a presidentes municipales, autoridades, cooptándolos. En el caso particular de Cherán nos queda claro que había complicidad de la delincuencia organizada con las autoridades municipales, porque ellos mismos les decían dónde estaban los mejores recursos. Incluso los policías municipales eran la guía para la delincuencia organizada. Había complicidad de gente que conocía nuestros espacios geográficos.¹⁴⁰

La división comunitaria a partir de los comicios electorales tuvo como consecuencia la entrada de “fuerzas externas”, aparentemente coludidas con los funcionarios locales, lo cual trajo una dominación violenta a partir del año 2009. La situación de la devastación de los bosques era un problema que cada vez se sentía más.

3.1.4. Prácticas de la modernidad en la fragmentación comunitaria.

Jorge Atilano, presenta distintas entrevistas grupales realizadas en Cherán después de la constitución de esta comunidad por sus usos y costumbres. En ellas, pregunta por las causas de las transformaciones comunitarias en los últimos años que provocaron la división y pérdida de sentido comunitario. Entre las respuestas se encuentran cuatro: la presencia de los partidos políticos, la migración, la presencia de maestros ajenos a Cherán y la llegada de programas sociales del gobierno federal.

La migración como consecuencia de la crisis económica de 1994 generó la debilidad de la “faena” como trabajo comunitario y la aparición de pandillas como personajes populares entre los jóvenes junto con la preferencia para ir a Estados Unidos provocaron el desinterés por los estudios; la presencia de nuevas escuelas a cargo de maestros no originarios de Cherán conllevó a que se dejara de hablar la lengua y se perdiera el sentido comunitario. Finalmente, los programas como *Oportunidades* y *Progresá* causaban dependencia y provocaban descuido de los trabajos propios.¹⁴¹

La paulatina pérdida de instituciones de la comunidad, entre el período 1990-2011, resultado de la instalación de instituciones y culturas propias de la modernización, llevaron a la fragmentación de los barrios y con ello a la pérdida del sentido comunitario [...] Las entrevistas realizan una crítica a la

¹³⁹ Rafael Vicente Durán, entrevista, op. cit.

¹⁴⁰ Daniel David Romero, op. cit.

¹⁴¹ Cfr. Jorge Atilano González Candia, op. cit., pp. 94-96.

modernización que llevó a dejar de lado la unión, la comunicación, la confianza, el juego, el respeto y la vestimenta tradicional.¹⁴²

a) División por la presencia de los partidos políticos: un proceso paulatino.

La causa que más enfatizan los comuneros de la división interna es la presencia de los partidos políticos como elemento ajeno a la comunidad; con las alternancias partidistas, a partir del año de 1988, mucha gente se dividió, desde los vecinos hasta la familia:

Cuando [sólo] estaba el PRI [antes de 1988] la gente decía “este va a ser” y no había problemas y con la entrada del PRD se inclinan [se dividen] unos y otros. Incluso nos hacía sentir mal ver que el papá era de un partido y la mamá era de otro y antes esto no existía. Nosotros empezamos a ver que lo que nos hacía daño eran los partidos políticos. Nos dividían.¹⁴³

La fragmentación de la comunidad a partir de la presencia de los partidos políticos no es un acontecimiento reciente en Cherán, más bien corresponde a un proceso histórico y paulatino. Hasta antes del año de 1988, la unidad de Cherán, en términos político-electorales, se mantenía gracias a que el PRI era el único partido que gobernaba. La presencia de otra opción como lo fue la llegada del PRD a finales de los 80's, más que significar una alternativa frente al único partido que regía, ocasionó división comunitaria debido a que los habitantes no se comprometieron con la comunidad sino con el partido. En cuanto al modo de realizar las elecciones en Cherán, la historia da cuenta de que existió un proceso híbrido entre el modo neoliberal y el tradicional comunitario.

Antes del levantamiento del 15 de abril, el proceso electoral no se llevaba a cabo de una manera totalmente distinta a la práctica de usos y costumbres que actualmente rige. Cuando el PRI era la única opción partidista para elegir al presidente municipal, los candidatos al gobierno municipal se elegían previamente en los barrios por consenso. La gente conocía a los candidatos que posteriormente se inscribían al partido tricolor; con la llegada del PRD, sólo se cambió de color, los candidatos electos barrialmente se inscribían a uno u otro partido y de ahí se realizaban los comicios en las casillas con el voto secreto para designar al

¹⁴² *Ibid*, p. 93.

¹⁴³ Rafael Vicente Durán, entrevista, *op. cit.*

presidente municipal. En 2007, año del conflicto electoral anteriormente descrito, la elección se realizó por barrios, el problema que ocasionó la fragmentación en aquél entonces fue al interior del barrio cuarto donde la gente no quedó conforme porque no se tomó en cuenta a quien la mayoría quería.¹⁴⁴

Antes del 15 de Abril del 2011, aún existían las elecciones barriales para nombrar a los candidatos que posteriormente se inscribirían a los partidos presentes en la comunidad. No hay un antes y un después totalmente distinto en términos relacionados con los partidos políticos, sino un proceso. Presento los tres momentos de esta paulatina modificación del modo en que se eligen a las autoridades en Cherán. Todo esto para desmitificar “una idea dualista de la realidad social, al concebir de un lado al derecho indígena [con sus usos y costumbres] y, del otro, al derecho nacional como si se tratara de dos realidades mutuamente excluyentes, olvidando los procesos históricos y de dominación en que se han gestado”.¹⁴⁵

El Instituto Electoral de Michoacán presenta una síntesis¹⁴⁶ de entrevistas para recapitular en tres momentos los cambios que se han suscitado en términos de elección y ejercicio de poder en Cherán, relacionado esto con los usos y costumbres. El primer momento es desde la post-revolución con un único partido que fue el PRI, hasta el año de 1988, cuando inicia el segundo momento con la aparición de otros partidos capaces de rivalizar con el PRI. El tercer momento es a partir de la modificación para elegir a los representantes por usos y costumbres con el levantamiento del 15 de Abril de 2011.

En el primer momento dominaron dos autoridades, la autoridad civil compuesta por el presidente municipal y la ronda comunitaria por un lado, y por el otro, la autoridad comunal. La autoridad civil en Cherán se rotaba diariamente, en el día el presidente municipal era la máxima autoridad y en la noche eran los de la ronda comunitaria. La ronda era conformada por comuneros de cada uno de los cuatro barrios y vigilaba el orden y seguridad durante la noche; varios testimonios afirman que al pasar del día a la noche el presidente municipal

¹⁴⁴ Jorge Atilano González Candia, *op. cit.*, pp. 94-95.

¹⁴⁵ María Teresa Sierra, “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas” en *Alteridades*. año 7, núm. 14, 10 de mayo de 2008, pp. 131-143, <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Reivindicaciones%20indigenas.pdf>. Consultado 24 de mayo de 2015.

¹⁴⁶ Instituto Electoral de Michoacán, *op. cit.* p. 35

entregaba a la ronda las llaves del edificio donde era la sede de la autoridad civil y por la mañana le devolvían las llaves.

La autoridad comunal, que era una asamblea que aglutinaba a los cuatro barrios de Cherán, no sólo nombraba al presidente municipal y ratificaba a la ronda comunitaria sino que tenía facultades de nombrar comisiones para trabajos especiales relacionados con el agua, cosecha, etcétera. Comentan comuneros que por mucho tiempo, la asamblea o autoridad comunal era “más fuerte” que la autoridad estatal. A este momento lo podemos conocer como híbrido debido a la coexistencia de un modo de organización comunal junto con las instituciones estatales; esta coexistencia fue posible gracias a la existencia de un único partido en la comunidad, el PRI.

El esquema anterior se fue resquebrajando y transformándose paulatinamente debido al clientelismo y la competencia por los votantes de los partidos políticos. De igual manera, la ronda comunitaria desaparece alrededor de los años 70's. Pero la definitiva modificación del sistema del primer momento se presentó con la aparición de otros partidos políticos, principalmente del PRD. Esto “dividió a la comunidad, a los comuneros y a las familias en dos grandes bandos, los militantes del PRI y los del PRD”.¹⁴⁷ Las instituciones de la comunidad se fueron debilitando en contraste a una mayor injerencia del presidente municipal en nombramientos y decisiones, relegando a la asamblea comunal. Cada vez más, la centralización de las decisiones era más frecuente.

Sin embargo, la lógica de los partidos no pudo erradicar del todo el modo de organización en Cherán. Antes del registro oficial de candidatos para presidente municipal en Cherán, tanto el PRI como el PRD, presentaban a precandidatos en cada uno de los cuatro barrios, de donde se elegía a uno de cada partido en cada barrio. Con cuatro precandidatos, cada partido, por separado, los presentaba en cada barrio para elegir al candidato del PRI y del PRD. Una vez hecho esto, se seguía el procedimiento señalado por las leyes electorales.

El momento actual se configura con la recuperación de la autoridad comunal, la cual se sigue rigiendo por barrios ya no para nombrar a candidatos para los partidos políticos sino para nombrar a 12 representantes de la comunidad frente al Estado. Como vemos, no hay un

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 42.

antes y un después “puros” en términos de usos y costumbres y partidos políticos dentro de la historia de Cherán, sino que ha sido una transformación paulatina ¿Por qué el rechazo actual a los partidos políticos? No es simplemente por ser los partidos políticos, sino que es por la división sentida entre la comunidad lo que propició la movilización. Si fuera únicamente por los partidos políticos el descontento hubiera surgido desde 1988 con la aparición del PRD o mucho antes, con la presencia única del PRI.¹⁴⁸

b) Algunas características de la modernidad

He utilizado el término modernidad sin describir este concepto. Luis Villoro sintetiza las características de la cultura occidental moderna en la asociación política en contraste con las características comunitarias.

En primer lugar ubica al individualismo como resultado más significativo de la actual civilización moderna, el cual incluye el respeto a la persona con su capacidad de elegir libremente su vida conforme a sus fines frente a la sujeción de un orden social establecido. Como consecuencia de esto se presenta la pérdida de la integración en la comunidad y la carencia de sentido de vida en la solidaridad con otros.¹⁴⁹ “El hombre nuevo, que inicia con la modernidad, no tiene lugar fijo donde radicar. Hoy puede vivir en una localidad, mañana en otra [...] el individuo se pone a sí mismo como instancia de decisión sobre su plan de vida y pone en cuestión la formas de decisión comunitarias”.¹⁵⁰ Otro rasgo es la aparición del Estado-nación moderno, concebido como una asociación de individuos libres e iguales, vinculada a la atomización de la persona, esto marca una oposición a la idea comunitaria tradicional; las comunidades deben ceder a las burocracias impersonales, desgajadas de los vínculos comunitarios. Junto con la figura de Estado-nación se presenta la democracia como procedimiento que se relaciona con la división de poderes, elección de dirigentes por consenso secreto (voto) lo cual mutila el diálogo libre y directo de la comunidad.¹⁵¹ Finalmente, la

¹⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, pp.41-43.

¹⁴⁹ Cfr. Luis Villoro. *Retos de la sociedad...*, *op. cit.*, p. 144.

¹⁵⁰ Luis Villoro. *El Poder y el Valor...*, *op. cit.*, p. 371.

¹⁵¹ *Ibid*, p. 372.

productividad y desarrollo como ideas clave han liberado las fuerzas del mercado, han abierto las trabas a la industria, han puesto a la educación en función de la productividad.¹⁵²

En Cherán, la migración, la presencia de partidos políticos y la educación con el adelgazamiento de la lengua purépecha, responde a este dinamismo de la modernidad presentado por Villoro. Los cheranenses dejan los vínculos comunitarios pensando en el proyecto individual de vida para alcanzar mejores ingresos y con eso desarrollarse. La educación es en perspectiva de una mayor vinculación con el exterior y la adhesión del modo partidista dentro del Estado moderno es, de igual manera, una paulatina adaptación al modelo nacional.

Después de este recorrido, se pueden destacar algunas conclusiones. La presencia del crimen organizado, coludido con el gobierno municipal, no sólo afectó al bosque aledaño a Cherán sino que su intromisión al poblado modificó la vida ordinaria de los comuneros al punto de cambiar sus horarios cotidianos, sentir impotencia e incluso pérdida de libertad. Por otro lado, la presencia de elementos de la modernidad, como los partidos políticos, paulatinamente dividieron a los comuneros. Las relaciones dentro de la comunidad se fueron transformando.

Esto es lo que sucedía en Cherán antes del levantamiento del 15 de Abril de 2011. Ciertamente la dominación del crimen organizado coludido con el gobierno es evidente y trajo la modificación de los hábitos de la comunidad y las relaciones se fragmentaron incluso dentro de las familias. Estos elementos son los que propiciaron que la comunidad transitara a un estado heterónimo, es decir, ajena a sí misma, imposibilitada para decidir el rumbo de su vida debido a la dominación del crimen organizado y de las instituciones que en ese momento prevalecían. Para clarificar la manera en que Cherán vivió la heteronomía a partir de la dominación, me remito a las teorías de Marx y Castoriadis en relación a esta categoría.

3.2 El concepto de heteronomía.

En su momento presenté el significado del término heteronomía desde Villoro, quien lo remite a dos movimientos: la enajenación como imitación ciega y la dominación exterior. Para entender los móviles del levantamiento presentados anteriormente, desarrollaré dos propuestas

¹⁵² Luis Villoro. *De la libertad a la comunidad*. Ariel: México, 2001, p. 26.

teóricas relacionadas con la heteronomía: la enajenación marxista en las relaciones de producción y la propuesta de Cornelius Castoriadis vinculada con la alienación como una dinámica que se gesta dentro de una sociedad.

3.2.1. La enajenación en Marx.

Para desarrollar el concepto de enajenación en Marx, principalmente tomo lo descrito en los manuscritos económico-filosóficos de 1844 y la lectura que Erich Fromm hace de este término desde su interpretación de lo que Marx entiende por hombre.

Para Marx, el proceso de enajenación se expresa en el trabajo y en la división del mismo. El trabajo para él es “la relación activa del hombre con la naturaleza, la creación de un mundo nuevo, incluyendo la creación del hombre mismo”.¹⁵³ Pero a medida que la división del trabajo y la propiedad privada se desarrollan, el trabajo pierde su carácter de expresión de las facultades del hombre. Marx distingue cuatro formas de la alienación del trabajo: a) en relación al objeto del trabajo, b) en la propia actividad productiva, c) en relación con la esencia genérica del hombre y d) en la relación con otros hombres. Brevemente los puntualizo.

El primer tipo de alienación es cuando el objeto del trabajo se relaciona con el trabajador como algo ajeno. “Su producto, se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor [...] la realización del trabajo es su objetivación [...] la objetivación como la privación de realidad del obrero”.¹⁵⁴ Esto llega al punto en que se anula al hombre debido a que éste pertenece al objeto producido. Marx también concibe que los productos del trabajo ayudan a la obtención de medios para vivir, pero llega un punto donde el hombre se desvive para la obtención de estos medios, haciendo de esto el fin de su vida.

La enajenación también afecta al propio acto de la producción, porque el producto del trabajo no es sino fruto del trabajo mismo. Como ya no sólo el producto del trabajo es ajeno sino el trabajo mismo, es de donde se deriva que “el obrero no se afirma, sino que se niega en su trabajo, no se siente bien, sino a disgusto, no desarrolla sus libres energías físicas y espirituales, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por tanto, el obrero sólo se

¹⁵³ Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica: México, 2005, p. 58

¹⁵⁴ Carlos Marx. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Grijalbo: México, 1968, p.75.

siente en sí fuera del trabajo, y en éste se siente fuera de sí”¹⁵⁵. La actividad productiva ya no representa una satisfacción de necesidades sino un medio para satisfacer necesidades extrañas a él. A este aspecto de la enajenación, le llama auto-enajenación.

Me detengo en la percepción que tiene el obrero de sí mismo al *no sentirse bien, sino a disgusto, arruina su cuerpo*. La enajenación es percibida por el obrero y es por algo que él mismo realiza de donde brota el disgusto. El punto en este momento es el obrero mismo y ya no la manera en que el objeto queda frente a su productor. Esta señalización nos ayudará a clarificar la enajenación como un estado sentido por quien la vive

De la relación entre el obrero y el producto de su trabajo junto con el acto de la producción, se deriva una tercera determinación del trabajo enajenado: convertir lo genérico¹⁵⁶ del hombre en un medio para su existencia individual. Lo genérico del hombre se concibe tanto en relación con la naturaleza como en relación consigo mismo. Hacia la naturaleza entendida ésta como parte del hombre: “el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe mantenerse en un proceso constante de relación, para no morir”.¹⁵⁷ De igual manera, Marx aun considerando el trabajo como medio de satisfacción de necesidades para la conservación de la existencia física, también lo concibe como actividad vital; por eso se relaciona el trabajo con lo genérico del hombre. La enajenación tanto con la naturaleza como con la vitalidad en el trabajo que hacen al hombre ser genérico, radica en "degradar en simple medio la propia actividad libre, la vida genérica del hombre en simple medio de su existencia física."¹⁵⁸ La libertad, como un componente universal de todo hombre, se subordina al trabajo y, como consecuencia, cambia la visión del trabajador de lo que él entiende por hombre como ser genérico; de igual manera, la relación con la naturaleza se subordina al trabajo y no al hombre. Por esto, lo más esencial del hombre se enajena en las relaciones de producción.

¹⁵⁵ *Ibid*, p.76

¹⁵⁶ Lo genérico del hombre se refiere a la especie humana como universal, con la libertad, la ventaja sobre los animales, la relación con la naturaleza para su subsistencia. Lo que tratará de mostrar Marx es que lo más genérico del hombre como universal será supeditado a las necesidades individuales en las relaciones de producción.

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 81.

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 82.

El cuarto aspecto de la enajenación que deriva de los tres anteriores es la enajenación del hombre respecto al hombre. Aquí se miran el uno al otro dentro del contexto enajenado como obreros. La enajenación del hombre consigo mismo como especie significa que se enajena de los demás ya que los otros conforman aquello que es genérico en el ser humano. Se convierte el hombre en un egotismo existencial ennegrecido. Los otros están en función del trabajo del obrero y no como otros en las mismas condiciones que el que labora.

Hasta aquí los cuatro procesos de enajenación en la actividad productiva. A partir de aquí se pregunta Marx a quién le pertenece el producto del trabajo del obrero si se relacionan ambos como ajenos: pertenecerá a otro hombre. “Cuando se comporta [el hombre] hacia su propia actividad como hacia una actividad no libre, se comporta hacia ella como hacia una actividad puesta al servicio, bajo el imperio, la coacción y el yugo de otro hombre.”¹⁵⁹ En este punto, Marx ubica la enajenación como auto-enajenación, es decir, dada a sí misma por el obrero, y ésta se revela en la medida en que

[...] entrega la naturaleza a otro hombre distinto a él [...] Al convertir su propia producción en su privación de realidad, en su castigo, y su propio producto en su pérdida, en un producto que no le pertenece, engendra con ello la dominación de quien no produce sobre la producción y el producto.¹⁶⁰

La dominación y apropiación del otro es un efecto de la enajenación del obrero en su actividad. Contrario a la concepción de la Economía Política, la cual coloca como causa de la enajenación a la propiedad privada, Marx invierte esta afirmación al decir que es el hombre extraño a sí mismo el que provoca el dinamismo de la propiedad privada: “La propiedad privada se deriva, pues, por análisis, del concepto del trabajo enajenado, es decir, del hombre enajenado, del trabajo extraño, de la vida extraña, del hombre extraño”.¹⁶¹

No se puede entender el dominio de otro distinto al obrero sin la enajenación. Esta última no se entiende sin la percepción del objeto que produce como algo extraño, pero, más radicalmente, la enajenación del hombre se encuentra en su misma actividad productiva. El producto del hombre no es algo ajeno a la producción por antonomasia. Del obrero se gesta

¹⁵⁹ *Loc. cit.*

¹⁶⁰ *Ibid*, p. 84.

¹⁶¹ *Ibid*, p. 85.

este producto y, por tanto, la enajenación habrá que entenderla como auto-enajenación, el hombre extraño a sí mismo.

Eric Fromm consolida lo que para Marx es la enajenación. Fromm que interpreta al obrero enajenado como el hombre dominado por las condiciones capitalistas que lo rodean y esta dominación provoca que el hombre se reconozca su capacidad creadora y activa como extraña.

[...] el hombre no se experimenta a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los demás y él mismo) permanece ajeno a él [...] Están por encima y en contra suya como objetos, aunque puedan ser objetos de su propia creación [...] se enajena de sus propias facultades creadoras y donde los objetos de su trabajo se convierten en seres ajenos y llegan a dominarlo, se convierten en fuerzas independientes del productor.¹⁶²

Fromm amplía la visión de la enajenación a los ámbitos sociales. No es sólo que el mundo de las cosas domine al hombre sino “también que las circunstancias sociales y políticas que éste crea se adueñan de él [...] El hombre enajenado que crea se ha convertido en apéndice impotente de un mundo que es, al mismo tiempo, la expresión congelada de sus propias facultades”.¹⁶³ El proceso de enajenación que presenta Marx es una expresión de la dinámica que puede vivir el hombre en circunstancias distintas a las relaciones laborales en la sociedad. Fromm presenta como una profecía esta propuesta de Marx al proyectar a la actualidad la dinámica enajenante en diferentes circunstancias de la propia creación del hombre: “nada podía probar, sin embargo, más drásticamente su profecía [refiriéndose a Marx] que el hecho de que toda la raza humana se encuentra hoy prisionera de las armas nucleares que ha creado y de las instituciones políticas que son, igualmente, de su propia creación”.¹⁶⁴

Después de todo este recorrido de la enajenación marxista, me centro en el punto en que más allá de las condiciones capitalistas de dominación, el obrero se enajena a sí mismo al ser su propio producto el que se vuelve contra él. Es en la dinámica creadora que, enajenada, provoca que el hombre se haga extraño a sí mismo. El gozne lo ubico en que el hombre se oculta a sí mismo su propia capacidad para recrearse vitalmente en su propia actividad, y

¹⁶² Erich Fromm, *op. cit.*, p. 55.

¹⁶³ *Ibid*, p. 65.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 58.

desde esto se genera una mutación del hombre en lo más constitutivo de él. Pero no sólo habrá que mirar al trabajo como dinámica que únicamente gesta la enajenación. Fromm identifica que toda creación del hombre en los ámbitos sociales se puede convertir en producto esclavizante. La enajenación del hombre por su propia creación es producto de un dinamismo auto-enajenante. Enajenación es auto-enajenación.

3.2.2. La heteronomía social en Cornelius Castoriadis.

Dos significados son los que este autor considera para hablar de la heteronomía en términos sociales. Por un lado, toma en cuenta las concreciones específicas de dominación en un contexto dentro de la sociedad donde el discurso del otro se impone; por otro lado, toma la heteronomía como alienación, en donde el otro, lo otro, desaparece en el anonimato colectivo para diluirse en la sociedad homogenizada.

La heteronomía es lo que “se manifiesta como masa de condiciones de privación y de opresión, como estructura solidificada global, material e institucional, de economía, de poder y de ideología, como inducción, mistificación, manipulación y violencia.”¹⁶⁵ Ninguna individualidad, autónoma o no, podría superar las consecuencias de este estado de cosas. En este tipo de sociedades, las estructuras institucionales y de relación, se autonomizan; es decir, se vuelven independientes y ajenas a los individuos que en su momento las fundaron. Se invierte el papel de las instituciones ya que dejan de estar al servicio de la sociedad para ser ellas servidas por los integrantes de una sociedad.¹⁶⁶ Esta manera de entender la heteronomía concibe a lo otro como quien domina y llega a ejercer violencia en una sociedad. De igual manera, las instituciones que en ella se presentan, como el gobierno, se alejan de las necesidades de los individuos para satisfacer sus propias necesidades o necesidades particulares. La dominación es ejercida violentamente como autonomización de las instituciones, es decir, independientes del vínculo con lo social. Aquí la heteronomía es exterior, es lo otro el que instituye a la sociedad por medio de la imposición.

Pero la heteronomía de la sociedad no es sólo incapacidad de la sociedad para representarse de otra manera que como instituida desde y por una instancia exterior a ella. La

¹⁶⁵ Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets: México, 2013, p. 173.

¹⁶⁶ *Cfr. Ibid*, pp.175-176.

heteronomía es auto- alienación, es decir, que la institución está “encarnada, acusada y pesadamente materializada en la sociedad, incorporada en su división conflictual, llevada y mediatizada por toda su organización, interminablemente reproducida en y por el funcionamiento social, el ser-así de los objetos, de las actividades, de los individuos sociales”.¹⁶⁷ Aquí no sólo es que exista un algo externo que domine y violente sino que se piense y actúe en la sociedad de acuerdo a los dictados dominantes; los modos exteriores ahora se interiorizan, la división exterior-interior de la sociedad se diluye.

La heteronomía es el “estado en que son dados de una vez por todas los principios, los valores, las leyes, las normas y las significaciones y en que la sociedad, o el individuo según los casos, no tiene ninguna posibilidad de obrar sobre ellos”.¹⁶⁸ Las mismas aspiraciones de los individuos están educadas, amaestradas, fabricadas de tal forma que están, por decirlo de alguna manera, completamente absorbidas por la institución de la sociedad.¹⁶⁹ Existe un tipo de cerco que no permite el cuestionamiento de lo ya dado, de lo ya instituido, pero este cerco no está explícitamente expuesto por un “otro” sino que es una dinámica que se ha creado de tal forma que está incuestionablemente oculto.

Para Castoriadis, el origen y fundamento de la sociedad es la sociedad misma, pero en el momento de la heteronomía la institución de sí misma está velada por una fuente extrasocial (dioses, antepasados, la naturaleza, las leyes de la historia, la razón) y esta representación invalida la posibilidad de cuestionar en sus fundamentos la institución social existente.¹⁷⁰ Esto es una auto-ocultación, es el desconocimiento de la sociedad como capacitada para recrearse, como incapaz para instituirse.

3.2.3. Heteronomía como auto-enajenación.

A partir de las teorías anteriormente presentadas, es importante resaltar que la alienación es auto-alienación. La propia sociedad intrínsecamente muta hasta estar imposibilitada para hacer algo más allá de lo que vive, precisamente porque la visión que tiene

¹⁶⁷ *Ibid*, p. 576.

¹⁶⁸ Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre: enrucijadas del laberinto*. Gedisa: Barcelona, 1988, p. 76.

¹⁶⁹ Cornelius Castoriadis. *Figuras de lo pensable*. Fondo de Cultura Económica: México, 2002, p. 118.

¹⁷⁰ Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre..., op. cit.*, p. 216.

del mundo es inherente a lo que es como sociedad. Si bien la atribución que tiene de su institucionalidad está depositada en algo extra-social, la sociedad no es consciente, en el momento de la heteronomía, del otorgamiento de la fundación de su constitución a un elemento ajeno a ella misma, esta claridad viene en un momento posterior.

Villoro identifica la heteronomía como enajenación en la aceptación ciega y sumisa de modos tanto internos como externos a una sociedad. Para profundizar en el término de enajenación, por un lado tomamos el concepto de Marx para entenderla como un estado en que el hombre no se experimenta como factor de captación y creación de mundo y, más bien, se percibe como extraño a sí mismo; el énfasis no está en el dictado externo dominante sino en la pasividad del hombre para captar y crear. Por otro lado, Castoriadis no sólo se remite a la heteronomía como dominio de otro que ejerce violencia sino en la auto-ocultación de la sociedad para captarse como quien se auto-instituye, esto debido a que deposita en otro el elemento instituyente. Es la sociedad misma la que en su actividad creadora de instituciones se enajena.

Por tanto, concibo al término de heteronomía como *el momento en que una sociedad, por la presencia de elementos de dominación, es extraña a sí misma; de igual manera, extravía su capacidad activa de auto-instituirse dentro de un proceso que ella misma favorece de manera pasiva por la atribución ciega de dejarse fundar por un agente externo.*

Pasividad, enajenamiento y hacerse extraño a sí mismo, son términos en los que hago énfasis más allá de los elementos externos de dominación. Reitero que la heteronomía, en la enajenación, contribuye a que sea fundada por otros. Por tanto, la heteronomía no radica en los contenidos externos sino en la clausura de la capacidad para instituirse a sí misma una sociedad. Puntualizo dos aspectos, en primer lugar, una sociedad en el estado heterónimo deposita su fundación en elementos externos a sí, pero esta permisividad no la alcanza a percibir la sociedad; segundo, la dilucidación de este estado que vive una sociedad necesariamente es desde ella y sólo desde ella.

3.3. Conclusiones.

En la primera parte de este capítulo mostré que la presencia del crimen organizado, con sus prácticas atemorizantes al interior de la comunidad, provocó parálisis; lo cual fue alentado por la colusión del gobierno municipal con el crimen. De igual manera, la fragmentación de la comunidad en sus relaciones se atribuye a las dinámicas propias de los partidos políticos y a la presencia de ciertas prácticas de la modernidad dentro de Cherán.

El hartazgo por la dominación y violencia de “externos” fue lo que provocó el levantamiento de la comunidad el 15 de abril de 2011 y en las reflexiones alrededor de las fogatas es donde los comuneros se percatan de la ineficacia de las autoridades municipales para hacer frente a esta situación. En estos fogones brota la lucidez para darse cuenta de que la dinámica que se gesta alrededor de los partidos políticos es la que provoca una división comunitaria que enquistada, que no ayuda a consolidarse y hacer frente a las problemáticas que en ese momento se presentaban. De igual manera, descubren la certeza de que “otros modos” ajenos a la comunidad son los que, paulatinamente, desintegraron a la misma, como la migración, la educación alejada de la visión comunitaria y el clientelismo por programas gubernamentales. Este momento de reflexión, se lleva a cabo en el estado de auto-sitio vivido entre el día del levantamiento y la consolidación del gobierno autónomo.

Son tres los procesos concatenados que llevan a Cherán a vivirse en la heteronomía. Desde la definición de este término, habrá que entender cómo la comunidad de Cherán transitó de la dominación por la presencia de elementos externos a la auto-enajenación. Los procesos se pueden tipificar en tres: (1) la dominación exterior tanto por la presencia inmediata del crimen organizado como por la presencia mediata de elementos propios de la modernidad, los cuales al incrustarse en la comunidad conllevan a un (2) estado de reconocerse Cherán como extraño a sí mismo, con lo cual, llega se llega a (3) la auto-ocultación de su capacidad de instituirse a sí misma.

Más allá de la heteronomía como un no ejercer su propio modo de regirse en usos y costumbres, más allá de organizarse de un modo distinto al propio, está la heteronomía por la dominación como violencia ejercida por el crimen organizado y el distanciamiento del gobierno municipal como institución que cada vez más se sirvió de sí misma y de la

comunidad para sus propios beneficios, en este caso, los beneficios por permitir la entrada de la tala ilegal y con ello provocar la inseguridad en Cherán. Así como en Marx existen las condiciones del capitalismo que provocan la enajenación y en Castoriadis las condiciones de privación para la heteronomía junto con las instituciones automatizadas, así también en Cherán existe el crimen organizado que domina y paraliza a la comunidad lo cual gesta la enajenación de la vida cheranense.

Si sólo nos detuviéramos en la violencia de un externo como el crimen organizado o en la ineficacia de las instituciones gubernamentales, perderíamos de vista las consecuencias que esto provoca en las dinámicas internas de la comunidad. Parálisis, división al interior de las familias y fragmentación comunitaria son los efectos del crimen, el modo de gobernarse y las prácticas externas fueron las que gestaron la enajenación en Cherán y los comuneros fueron perdiendo el control de lo que deseaban para sí mismos.

La presencia del crimen organizado y su violencia, no sólo privó a los cheranenses de su relación con el bosque. Al entrar las dinámicas de muerte a la vida ordinaria de la comunidad, provocó parálisis y modificación de su ordinariadad e incluso pérdida de prácticas libres como estar en la plaza pública después de las 7 de la noche. Asimismo, la paulatina entrada del modo partidista para elegir a sus autoridades, más allá de ser sólo un modo no propio de ejercer la manera de decidir quiénes serán los dirigentes comunitarios, provoca división por alinearse más a un color que a la comunidad. Los relatos de los comuneros, si bien direccionan al partidismo como algo que no es “suyo” el énfasis se ubica en la división al interior de la misma comunidad. Finalmente, la atribución de prácticas “modernas” es motivo de fragmentación comunitaria, al dejar la faena, la lengua purépecha en la educación y provocar el clientelismo por la entrada de programas de gobierno.

Por un lado, la institución gubernamental se aleja del servicio a la comunidad y permite que se instituya la parálisis comunitaria, el temor y la violencia; por otro lado, la presencia de la modernidad en distintas prácticas se puede ver como lo que alienó a Cherán, tanto por el modelo neoliberal de gobierno y su modo partidista como por la paulatina entrada de la tecnología, la enseñanza ajena a la lengua purépecha, los programas de gobierno y la migración por la necesidad imperiosa de buscar más ingresos monetarios. Sí, en un sentido,

este proceso fue paulatinamente haciendo a Cherán a un modo. Castoriadis afirmaría que desde este horizonte modernizador es desde donde se instituiría Cherán como sociedad; Cherán, con el paso del tiempo se fusionó con la modernidad y se dejó fundar por ella, ocultando así su capacidad creadora instituyente.

Sin embargo, considerar la partidización de la política y la modernidad como los únicos causales externos de la enajenación de la comunidad es un tanto reduccionista. Por parte del modo partidista, habrá que ver a la institución gubernamental como creación del mismo Cherán en un proceso histórico presentado en el apartado anterior; este modo es creación de algo que, en un momento reflexivo posterior al repliegue, le parece extraño a la misma comunidad al constatar que se ha vuelto contra sí misma y que no da cabida a las necesidades de seguridad para el bosque y para los habitantes. El obrero en Marx es dominado por un objeto que él mismo crea, así como Cherán es el que crea su propia constitucionalidad gubernamental con el paso de los años. En relación a “lo moderno” se corre el riesgo de pensar que toda sociedad étnica con rasgos modernos viviría en un momento heterónimo-alienante, extraña a sí misma y esto llevaría a minusvalorar a las comunidades que viven con rasgos de la modernidad.

Si bien las reivindicaciones indígenas, al plantear el reconocimiento de sus derechos históricos como pueblos culturalmente distintos, han contribuido a sacudir sustancialmente el modelo civilizatorio occidental de nuestro país, aún “se tiende a construir una visión esencialista de la identidad étnica como un ente monolítico y cosificado de rituales, prácticas y creencias a las que se les ve como supervivencias de un pasado originario, incluso mítico, que justifican la delimitación de un nosotros”.¹⁷¹ Con esta afirmación, María Teresa Sierra, nos dice que lo dominante en la sociedad de hoy son los procesos de hibridación cultural, de los cuales los grupos étnicos no están exentos.

La hibridación de lo moderno con lo étnico es inseparable hoy en día y no habrá que sustantivar lo moderno como algo totalmente ajeno a comunidades indígenas. Así como Marx concibe al hombre como extraño así mismo en su misma producción y Castoriadis concibe a la sociedad en el estado heterónimo como auto-alienada por la incrustación de la visión de

¹⁷¹ María Teresa Sierra, *op. cit.*, p. 132.

mundo de un modo que no le permite cuestionarla, así también en Cherán lo modernizador es aceptado con los años por la comunidad, creando ella misma sus propias condiciones para vivir de esta manera.

La hibridación de Cherán con la modernidad no es inmediatamente previo al levantamiento, ha sido un proceso paulatino. George Pierre Castile, en su libro “Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán”¹⁷² presenta una investigación realizada en Cherán durante los años de 1969 y 1970 que pretende mostrar el proceso de cambio que opera en esta comunidad al pasar de su condición de sociedad tradicional a otra de tipo abierta e integrada a la vida nacional en las formas de vida moderna. Esta obra parte de la descripción de Cherán desde la investigación que realiza Larson Beals¹⁷³ en Cherán durante los años 40’s. Pierre Castile considera que Cherán estaba relativamente aislada con apego a sus tradiciones y a su lengua. En el momento de realizar la investigación de 1970, el autor considera que Cherán perdió su antigua fisonomía indígena para convertirse en una aldea bastante familiarizada con el modo de las ciudades. Entre las causas de aquél entonces están el crecimiento demográfico que impidió la dependencia exclusiva de la tierra para la subsistencia, con lo cual se genera la migración y quienes volvieron de ella ya no encajaron en el sistema tradicional del trabajo agrario o forestal; otra causa es la fractura del aislamiento geográfico por el paso de la carretera que conecta con las ciudades de México y Guadalajara, lo cual trajo consigo el contacto con personas e ideas del exterior y se ensancharon las posibilidades de interpretar el mundo de modo distinto al que la tradición marcaba. Estas causas conllevaron consecuencias en términos de autoridad social, el autor comenta: “El jefe no es ahora el anciano que envejeció [...] sino un joven “progresista” que comprende el mundo exterior”¹⁷⁴; en términos de educación:

[...] los mismo maestros y el sistema escolar de lineamientos nacionales constituye el rompimiento más importante a largo plazo [...] las habilidades primarias relacionadas con el cultivo del maíz y de servicio comunal, fueron antiguamente cuestión completamente interna [refiriéndose el autor a los modos de enseñanza comunitarios]. Pero ahora casi todos los niños asisten a la escuela cuya finalidad no es de ninguna manera prepararlos para el desempeño de los puestos tradicionales.¹⁷⁵

¹⁷² George Pierre Castile. *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán*. Sep-INI: México, 1974.

¹⁷³ Ralph Larson Beals. *Cherán: un pueblo de la sierra Tarasca*. El Colegio de Michoacán: México, 1992.

¹⁷⁴ *Ibid*, p. 180.

¹⁷⁵ *Ibid*, p. 179.

Pierre Castile atribuye estos cambios a las presiones internas, tales como el crecimiento demográfico y la falta de tierra para el abastecimiento de todos los comuneros, pero también de las necesidades creadas por el contacto con el exterior y que al mismo tiempo ofrecen posibilidades para la satisfacción de las mismas. Sin embargo, afirma que “el cambio de las estructuras de Cherán no se debe a un súbito trastorno organizado y consciente, sino a un gradual movimiento de los individuos”,¹⁷⁶ es decir, estas transformaciones no fueron decididas por los comuneros.

Los procesos de transformación en Cherán se gestaron de manera gradual e incluso inconsciente. Los paulatinos cambios no fueron deliberados sino inmanentes a la vida ordinaria dentro de Cherán. En las causas de éstos se presentan tanto necesidades internas a la comunidad como modificaciones estructurales, como la carretera, lo cual detonó vínculos con modos distintos a los tradicionales.

La atribución de que lo “moderno” por sí mismo es alienante para toda comunidad étnica es una falsa generalidad que no deja de ser problemática. La presencia de elementos de la modernidad en las comunidades no necesariamente genera un estado heterónimo, serán la dominación y la enajenación los criterios de la heteronomía. En nuestro caso, esta atribución a lo moderno como lo que provocó la enajenación y división es una constatación de los mismos cheranenses alrededor de las *paranguas*.

La auto-ocultación como heteronomía en Cherán es por la incrustación paulatina del modo partidista y de las prácticas propias de la modernidad. Estas presencias se fueron aceptando hasta volverse vida ordinaria y determinaron las relaciones, modos de obtener ingresos, elegir a sus autoridades, trabajar, concebirse a sí mismos; incluso, la búsqueda al inicio del levantamiento de la eficacia del gobierno estatal y federal para dar seguridad, entra dentro de la visión del modo en que está organizada una sociedad a partir de las instituciones estatales.

La incapacidad del modelo partidista para responder a las necesidades de la comunidad junto con la desarticulación comunitaria por intromisión de lo modernizador, es una reflexión

¹⁷⁶ *Ibid*, p. 191.

que viene posterior al levantamiento. Cuando la comunidad se percató que las cosas como se vivían no estaban permitiendo que la comunidad decidiera por sí misma. “Es la capacidad de cambio y adaptación lo que ha permitido que ciertas costumbres permanezcan y otras desaparezcan para responder a la exigencia de la realidad social”.¹⁷⁷ Por esto, habrá que tomar con cuidado la pretensión de que todo pueblo indígena que cada vez practique menos sus costumbres ancestrales está viviendo de modo alienado; más bien, es la misma comunidad la que necesariamente develaría la alienación en que vive paralizada y fundada por otros externos.

Así como la comunidad se percató que más allá de los talamontes estaba el gobierno y, detrás de éste, las transnacionales del capitalismo, así como identifica que el problema no son los partidos por los partidos sino la división interna que éstos provocan, así como cae en cuenta que lo moderno desintegró paulatinamente su vida comunitaria, así también habrá que transitar de pensar que la heteronomía está en lo ajeno por lo ajeno mismo y más bien ubicarla en el hecho de que una sociedad se vuelve extraña de sí misma, incapacitada de instituirse a sí misma en la libre determinación de elegir lo que mejor se adecuó a sus necesidades. Castoriadis afirma que toda sociedad heterónoma atribuye a un agente externo la institución de la sociedad. Cherán atribuye a lo moderno como lo que instituía y regía en gran medida su forma de relacionarse, y este modo externo estuvo incrustado en la comunidad.

Para Castoriadis, superar este estado heterónimo para la instauración de una historia en que la sociedad no sólo sepa, sino que *se haga* explícitamente auto-instituyente, implica la “destrucción radical, hasta sus recovecos más recónditos, de la institución conocida de la sociedad, lo cual únicamente puede ocurrir mediante la posición/creación no sólo de nuevas instituciones, sino también de un nuevo modo de instituirse y una nueva relación de la sociedad y de los hombres con la institución”.¹⁷⁸ A esto le llama una autotransformación de la sociedad.

La pretensión de los siguientes capítulos es mostrar la manera en que Cherán vive este proceso de crear nuevas instituciones y distintas maneras de relacionarse con las mismas y en todo esto, crear su propia autonomía.

¹⁷⁷ María Teresa Sierra, *op. cit.*, p. 133.

¹⁷⁸ Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, *op. cit.*, p. 576.

CAPÍTULO IV

LA AUTONOMÍA COMO AUTO-INSTITUCIÓN SOCIAL: UN ACERCAMIENTO AL PENSAMIENTO DE CORNELIUS CASTORIADIS

Más allá del modo como está constituida institucionalmente la comunidad de Cherán y lo que significa su autonomía frente al Estado moderno, más allá de la descripción de su lucha por consolidar su derecho a regirse por usos y costumbres y entender la autonomía como medio para la preservación de la identidad de un pueblo, más allá de todos estos válidos planteamientos, la pregunta que moviliza a partir de este momento es ¿qué capacitó a Cherán para transitar del miedo por el dominio violento del crimen organizado a un nuevo modo de organizarse pasando por el auto-sitio comunitario?. ¿Cómo consolidó el pueblo de Cherán una fuerza interna para permanecer en la búsqueda de la figura constitucional de la autonomía? En el fondo la pregunta móvil es ¿qué gesta la transformación en una sociedad?

La heteronomía fue un término que utilicé como medio para ubicar el momento previo al levantamiento del 15 de abril de 2011. En Cherán no sólo se vivía la extracción de bosque en sus alrededores, sino extorsiones y muerte por parte del crimen organizado que provocaron parálisis comunitaria en la vida ordinaria. De igual manera, la presencia de elementos de lo moderno en partidos políticos, por ejemplo, provocaron desarticulación intracomunitaria al punto de reconocerse extraña a sí misma junto con la pérdida de control de su propia organización y, más profundamente, la desconexión de la satisfacción de sus necesidades con las respuestas que la organización política ofrecía; sin embargo, a diferencia del crimen organizado, los partidos políticos no irrumpieron de manera violenta en Cherán, más bien fue un proceso paulatino que la misma comunidad fue creando. La heteronomía como auto-enajenación ayuda a entender que lo que vivía Cherán, antes del levantamiento, era un problema que trastocaba el tejido comunitario, por tanto, la transformación de este estado heterónimo no sólo remite a un cambio de formas de organización frente al Estado sino a un cambio inmanente en la comunidad.

Gilberto López y Rivas, en su artículo titulado *Misterios y confusiones sobre el sujeto autonómico*, habla de la sustentabilidad de las autonomías comunitarias y considera que éstas

no se pueden afianzar en una sociedad por decreto; “cualquier proyecto alternativo de transformación social adoptará la forma de tejido social sobre el que se posa”¹⁷⁹ y si dicho tejido no está apropiado, enraizado y construido por los sujetos, el proyecto de autonomía está condenado a fracasar. A la consolidación de este tejido construido por los individuos le llama “sujeto colectivo” el cual ubica como pivote para la consolidación de las autonomías a través del desarrollo de capacidades de organización y de generación de consensos; el sujeto colectivo concita a la movilización de los pueblos en la defensa de sus demandas y es apoyo para una representación legítima hacia afuera.

No hay autonomía constitucional sin cohesión social; pero este autor reitera que toda transformación social tomará la forma del tejido social en el que descansa, por tanto, si la autonomía es verdaderamente fruto de la cohesión social, aquella no sólo podrá ser realizada constitucionalmente sino será deseada y vivida por la misma comunidad desde su propio modo de ser.

Cherán inició las gestiones para regirse por usos y costumbres en agosto de 2011, cuatro meses después del levantamiento en abril del mismo año. Su objetivo inicial era la seguridad en su territorio; la idea de autonomía surgió en el estado de auto-sitio que duró alrededor de nueve meses entre el levantamiento del 15 de Abril hasta el reconocimiento por parte del Estado como pueblo indígena autónomo; en ese intervalo se vivió una cohesión social y posteriormente Cherán buscó la figura autónoma frente al Estado. Dicha cohesión no fue sólo para detener al crimen organizado, sino que provocó reflexiones para optar por la autonomía constitucional. Distinta es la autonomía social a la autonomía como figura constitucional. En la primera, la sociedad se otorga a sí misma su propia ley y decide colectivamente; en la segunda, se trata de un derecho decretado por la Constitución y diversos órganos institucionales internacionales.

La autonomía como derecho constitucional es fruto de la autonomía social que crea Cherán a partir de las *paranguas*,¹⁸⁰ lugar donde los comuneros dialogan y comparten lo que

¹⁷⁹ Gilberto López y Rivas, “Misterios y confusiones sobre el sujeto autonómico”, *La Jornada*. Sección Opinión. 8 julio 2011. <http://www.jornada.unam.mx/2011/07/08/opinion/025a1pol>. Consultado el 4 de junio de 2015.

¹⁸⁰ Como mostraré más adelante, la *parangua* es una institución de la sociedad cheranense que se compone de distintos elementos funcionales y significativos. Por un lado, la *parangua* es el fogón donde al interior de las casas se cocinan los alimentos, por otro lado, es también un espacio reflexivo y educativo para los miembros de la familia que se congregan

viven y sienten a partir del abatimiento del crimen organizado. Lo que se busca en este capítulo es mostrar la génesis de la autonomía social en Cherán.

Para transparentar el modo que Cherán se cohesionó comunitariamente desarrollaré, en este capítulo, el concepto de autonomía de Cornelius Castoriadis, quien busca la transformación social desde la sociedad misma; la autonomía es auto-institución, es decir, una sociedad que se otorga a sí misma su propia ley, que hace sus instituciones. Para el despliegue conceptual de la autonomía castoridiana, es necesario asentar las bases teóricas de lo que este filósofo griego entiende por sociedad. En capítulo posterior, se entretelen distintos testimonios de cheranenses en torno a la *parangua* durante el levantamiento de la comunidad para transparentar la experiencia instituyente de esta institución que posibilitó la cohesión comunitaria y así sostener la lucha por la seguridad y el reconocimiento de su derecho a auto-gobernarse.

La obra maestra de Cornelius Castoriadis es *La institución imaginaria de la sociedad* en donde rechaza todo determinismo y apunta al redescubrimiento del papel de la imaginación en la institución social. Durante los últimos años de su vida profundiza en el proyecto de autonomía social, tema al que dedica la serie de textos titulados *Las encrucijadas del laberinto*, en la que rastrea elementos filosóficos, políticos y democráticos para entender la autonomía individual y social. Para fines de este trabajo atenderé a la autonomía desde la dimensión social, por ello será importante transparentar lo que este autor entiende por sociedad.

4.1. La sociedad como institución imaginaria.

La sociedad no es cosa, ni sujeto, ni idea, ni tampoco colección o sistema de sujetos, cosas o ideas, porque "toda relación entre sujetos es relación social de sujetos sociales, toda relación con las cosas es relación social con objetos sociales y todos ellos son tales porque han sido instituidos por la sociedad en cuestión".¹⁸¹ Individuo y cosas son constitutivamente creaciones de la sociedad dentro del torrente socio-histórico. Cuando se habla de conciencia

alrededor del fogón. Durante el levantamiento gestado a partir de Abril de 2011, la *parangua* se trasladó a las calles para que, en un primer momento, fungiera como estrategia de seguridad en el momento del auto-sitio; sin embargo, durante este tiempo nacen diálogos y reflexiones entre los cheranenses alrededor de la fogata pública y es a partir de estas experiencias que Cherán se autoinstituye como sociedad.

¹⁸¹ Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, *op. cit.*, p. 278.

colectiva o de un inconsciente colectivo se habla de metáforas ilegítimas al decir que existe un todo que es más que sus partes, es el esquema del organismo; partes de un todo, un todo con sus partes. Hablar de organismo es hablar de funciones interdependientes determinadas a partir de un fin, el cual es la conservación de lo mismo. Un escándalo para el pensamiento heredado es pensar que "no hay articulación de lo social que se dé de una vez para siempre ni en la superficie, ni en profundidad, ni realmente, ni en abstracto [...] Esta articulación es en cada momento creación de la sociedad en cuestión".¹⁸²

No se puede atribuir a lo social algo determinado y fijo en todo momento, pero a su vez, tampoco se entiende como algo imperceptible, por ello, lo social se conocerá a través de sus instituciones. Éstas son las que le otorgan contenido a lo social y al mismo tiempo, de manera paradójica, las que se dejan formar por la misma sociedad; la institución fundamenta, altera e incluso puede llegar a destruir a la sociedad.

Lo social es una dimensión definida, incluso si está cerrada en cada instante; una estructura definida y al mismo tiempo cambiante, una articulación objetivable de categorías de individuos y aquello que, más allá de todas las articulaciones, sostiene su unidad. Es lo que se da como estructura -forma y contenido indisociables- de los conjuntos humanos, pero que supera toda estructura dada, un producto imperceptible, un formante informe, un siempre más y siempre tan otro.¹⁸³

Existe un doble rejuego dentro de la sociedad, entre lo estructurante y lo estructurado, y es desde esta dinámica desde donde se puede hablar de sociedad instituida y sociedad instituyente. En "tiempos normales", lo social se manifiesta en la institución, se trata de la sociedad instituida, "pero esta manifestación es a la vez verdadera y de algún modo falaz- como lo muestran los momentos en los que lo social instituyente irrumpe y se pone al trabajo con las manos desnudas, los momentos de revolución".¹⁸⁴ El trabajo de lo instituyente apunta a un objetivo, el cual es darle a la sociedad una nueva institución para que en ella exista de manera visible; con esto, lo social instituyente una vez que se encarna en las nuevas instituciones, se enmascara y distancia, se ubica en otra parte. Lo estructurante en la sociedad movilizado por lo instituyente es lo que revoluciona a las instituciones.

¹⁸² *Ibid*, p. 290.

¹⁸³ *Ibid*, p. 178.

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 179.

Ante la presencia de lo instituyente, no quiere decir que se trata de tener una sociedad sin instituciones, debido a que no se puede vivir siempre en un estado de fundación, pero tampoco se trata de una sociedad que coincidiera íntegramente con todas sus instituciones, recubierta por todas ellas en red, sin exceso ni defecto; si fuera así, nunca cambiaría una sociedad con el paso del tiempo. Habrá siempre distancia entre sociedad instituyente y sociedad instituida y esta distancia no es un defecto, es una de las tantas expresiones de la creatividad de la historia y así hace que una sociedad contenga siempre más de lo que presenta.¹⁸⁵

Si la sociedad no es determinación perenne, ¿qué es lo que mantiene unida a una sociedad si ésta es siempre un rejuego creativo? Es la institución lo que mantiene unida a la sociedad, es decir, el complejo total de sus instituciones específicas; la unidad de la sociedad está amalgamada en la institución total de la sociedad, hecha de múltiples instituciones particulares. Éstas forman y funcionan como un todo coherente que permite que una sociedad sea *esa misma sociedad* con el paso de los conflictos propios y ajenos. Hay entonces, una *unidad* y cohesión interna de "urdimbre inmensamente compleja de significaciones que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen",¹⁸⁶ esta urdimbre es *el magma de significaciones imaginarias* que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan. Las instituciones particulares son las que mantienen cohesionada a una sociedad y dentro de ellas se encarnan significaciones que provocan la unidad de lo que una sociedad ha sido y es en un tiempo presente.

El término imaginario "no es imagen de [algo]; es creación incesante y esencialmente indeterminada (histórico-social) de figuras/formas /imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de 'alguna cosa'".¹⁸⁷ Dirá Castoriadis que incluso, lo que llamamos "realidad" y "racionalidad" son obras del mismo imaginario. Esta realidad es construida, interpretada, leída por cada sujeto en un momento histórico social determinado; es una obra de creación constante de cada individuo en una sociedad, desde aquí ejerce su libertad, se transforma y va

¹⁸⁵ Cfr. *Ibid*, p.181.

¹⁸⁶ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre...*, *op. cit.*, p. 67.

¹⁸⁷ Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, *op. cit.*, p.12.

transformando el mundo que lo rodea. Para Castoriadis, las significaciones encarnadas en las instituciones son imaginarias porque no corresponden a elementos racionales o reales y no se agotan por referencia a estos elementos, sino que están dadas por creación y son sociales porque son instituidas y son objeto de un ente colectivo y anónimo.¹⁸⁸

Las significaciones imaginarias son, por ejemplo, Dios, nación, estado, pecado, virtud, dinero, capital, pero también mujer, hijo. Dicho tejido inmenso de significaciones imaginarias sociales, no proviene de individuos, pero, al mismo tiempo, son ellos quienes han hecho el proceso de socialización. Toda sociedad crea su propio mundo en el que ella misma está incluida, es decir, es la institución de la sociedad lo que determina aquello que es "real" y aquello que no lo es, lo que tiene un sentido y lo que carece de sentido. Sería superficial decir que toda sociedad 'contiene' un sistema de interpretación del mundo, más bien toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo; y aun aquí el término 'interpretación' resulta superficial e impropio. Su propia identidad es ese sistema de interpretación.¹⁸⁹

La institución de la sociedad junto con las significaciones imaginarias sociales incorporadas en ella se despliegan en dos dimensiones indisociables: la dimensión conjuntista-identitaria¹⁹⁰ y la dimensión estrictamente imaginaria. En la primera, la sociedad opera con elementos, clases, propiedades y relaciones claramente distintas y definidas, aquí la existencia es determinación. En la dimensión imaginaria la existencia es significación y no se liga a condiciones necesarias y suficientes; ambas están imbricadas. Las significaciones imaginarias sociales propias de una sociedad dada nos presentan un tipo de organización desconocido en otros dominios. Castoriadis llama *magma* a este tipo de organización que no puede reducirse a conjuntos o a sistema de conjuntos ni tampoco puede ser reconstituida analíticamente. Más bien, en positivo, este tipo de organización expresado en lo *histórico-social* crea un nuevo tipo ontológico de orden.¹⁹¹

¹⁸⁸ Cfr. Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre...*, op. cit., p. 68.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibid*, p.69.

¹⁹⁰ Esta es la lógica de la determinación, la cual es específica y se presenta como relación de causa a efecto, de medio a fin o de implicación lógica. Cfr. Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, op. cit., p. 70.

¹⁹¹ Cfr. Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre...*, op. cit., p.72.

Pero lo histórico-social no crea de una vez por todas un tipo orden. La creación, como obra de lo imaginario social o de la sociedad *instituyente*, es el modo en que es el campo histórico-social. La sociedad es auto creación que se despliega como historia. Al ser creación, valdrá la pena preguntarse ¿dónde queda lo ya dado en la sociedad si constantemente se habla de creación?: "lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que lo nuevo le da y no podría entrar en lo nuevo de otra manera".¹⁹² De esto último es como puede responderse a la manera en que emergen formas socio-históricas nuevas: no basta la significación que lo pasado o viejo en una sociedad imprime en el presente, será también la significación que el presente arroje a lo pasado para reconfigurar lo nuevo en la sociedad.

La teoría castoridiana de la imaginación ayuda a comprender que las determinaciones en una sociedad son producto del imaginario social, es decir, creación que irrumpe en la lógica funcional o causalista y, con ello, se abre el camino que hace posible romper el cerco de significaciones cerradas que toda sociedad autoinstituye; sólo la imaginación que rebase la funcionalidad hace posible la aparición de lo nuevo; la creación presupone un *imaginario radical* en la sociedad, el cual es poder instituyente que se contrapone a lo ya creado, a lo ya instituido, al sentido que los humanos encuentran dado en su sociedad.¹⁹³

Como vemos, la sociedad no es una entidad cerrada, más bien es auto-alteración que se despliega como historia en tensión entre lo estructurado-instituido y lo estructurante-instituyente depositados, estos dos últimos respectivamente, en las instituciones y en las significaciones imaginarias. A su vez, las significaciones imaginarias crean sentido e identidad, el cual es otorgado por lo histórico-social de donde proviene lo instituyente que propicia la alteración de la sociedad en el transcurrir del tiempo. Ahora bien, me detendré a desarrollar algunos conceptos que ayudan a entender más lo que Castoriadis llama sociedad; dichos términos son la institución, la significación imaginaria y lo histórico-social.

¹⁹² Cfr. *Ibid*, p.74.

¹⁹³ Cfr. Juan Manuel Vera. *Castoriadis (1922-1997)*. Ediciones del Orto: Madrid, 2001, pp. 35-36.

4.1.1. La institución

Castoriadis trata de desligarse de la manera tradicional de concebir a la institución, es decir, desde lo funcional.¹⁹⁴ Lo funcional no suprime lo importante de las instituciones, pero esta visión no agota la satisfacción de necesidades reales de una sociedad, esto debido a que si bien se necesita cumplir ciertas funciones (educación, producción, etc.), cada sociedad particular inventa y define nuevos modos según nuevas necesidades que surjan, incluso, las mismas necesidades que surjan en una comunidad serán precisamente estas y no otras porque la comunidad así las siente y más radicalmente, así las crea debido a que su configuración así se lo marca. La institución es más que la funcionalidad.

El entretejimiento entre la institución y lo *simbólico* es lo que lleva a concebir que las instituciones sean más que la mera realización de funciones. La vida social de una sociedad tiene relación directa con sus instituciones más allá de la funcionalidad. No es por un lado captar el contenido de la vida de una sociedad y, por otro, que este contenido geste una expresión de sí mismo desde las instituciones de manera independiente al contenido vital que la sociedad porta; en las instituciones es donde está la vitalidad de una sociedad encarnada en lo simbólico. No obstante, lo simbólico no se gesta a sí mismo de manera totalmente libre o de la nada, toma de lo histórico y esto produce que “lo simbólico se encadene a significantes”.¹⁹⁵

Dentro lo simbólico, lo más importante y decisivo es lo *imaginario*, es decir, el componente creativo dentro de él. Cuando se habla de lo imaginario en la institución se puede entender desde dos grandes acepciones: algo inventado o más específicamente, del deslizamiento de sentido en el que “unos símbolos ya disponibles son investidos por otras significaciones que las suyas ‘normales’ o ‘canónicas’”.¹⁹⁶ Es lo imaginario en la institución lo que permite que unos símbolos transiten de un sentido a otro. La relación que existe entre lo simbólico e imaginario es que éste último utiliza a aquél no sólo para expresarse, sino para

¹⁹⁴ Se entiende por funcionalidad “el encadenamiento sin fallo de los medios, de los fines, o de las causas y los efectos en el plano general; la correspondencia entre los rasgos de la institución y las necesidades ‘reales’ de la sociedad”. Cfr. Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, op. cit., pp.183-185.

¹⁹⁵ Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, op. cit., p.201.

¹⁹⁶ *Ibid*, p.203.

existir.¹⁹⁷ Asimismo, lo imaginario capacita para ver lo simbólico de manera distinta; es lo imaginario lo que hace que lo simbólico no permanezca inmóvil.

Castoriadis, se pregunta ¿por qué es en lo imaginario en lo que una sociedad debe buscar el complemento necesario de su orden? A lo que responde: “la visión moderna de la institución, que reduce su significación a lo funcional, no es sino parcialmente correcta.”¹⁹⁸ Es importante resaltar este “parcialmente”, porque la institución sí contiene un grado de funcionalidad pero no es un factor ni único ni último de la institución.

Con todo lo anterior, se define a la institución como “una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y en relación variables, un componente funcional y un componente imaginario”.¹⁹⁹ Entre las instituciones de una sociedad encontramos normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas e incluso, aquí entra el individuo.

Ahora bien, en toda sociedad existen instituciones primeras e instituciones segundas. La institución primera es el hecho de que la sociedad se crea a sí misma como tal, es el momento en que se otorga a sí misma su propio curso de vida, y se crea cada vez otorgándose instituciones animadas por significaciones sociales específicas de la sociedad considerada. Esta institución primera se articula y se instrumenta a través de instituciones segundas (lo cual no se refiere a que sean secundarias), las cuales se dividen en dos categorías: las *tranhistóricas*, es decir, las que permanecen en el despliegue social aún y éstas muten con el paso del tiempo, como ejemplo, el lenguaje, el individuo y la familia; por otro lado, están las

¹⁹⁷ Josetxo Beriain, a propósito de un estudio sobre los imaginarios desde Cornelius Castoriadis, expone cómo se plasma la relación entre el simbolismo y lo imaginario a partir de totemismos como ejemplo para entender su relación: “El delirio más elaborado, como el fantasma más secreto y más vago, están hechos de “imágenes”, pero estas imágenes están ahí como representantes de otra cosa, tienen, pues, una función simbólica. Consideremos el ejemplo de un tótem que funge como símbolo de identificación tribal, en él se muestra lo accesible a la percepción sensible como son las inscripciones de animales o plantas realizadas en madera, pero también connota aquello a lo cual remiten tales inscripciones, el Dios de la tribu, la esfera de lo sagrado. Tenemos aquí una interesante complementariedad entre la inmanencia de la inscripción en madera que remite a la trascendencia de una alteridad imaginaria. Esta no puede presentarse en cuanto tal, es decir, precisa del concurso imprescindible del símbolo, pero éste no sería más que un mero nombre o una mera inscripción sin ese otro portador del sentido que es el imaginario. En el totemismo se revela que un símbolo ‘elemental’ es, al mismo tiempo, principio de organización del mundo y fundamento de la existencia de la tribu y no por otra razón que su ‘fuerza imaginal’”. *Cfr.* Josetxo Beriain. “El imaginario social moderno: politeísmo y modernidades múltiples”. Universidad pública de Navarra. En http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_lecciones/0-Beriain-imaginario.pdf. Consultado el 1 de julio de 2015.

¹⁹⁸ Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, *op. cit.*, p.210.

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 211.

instituciones segundas *específicas* y concretas, las cuales son centrales para entender las significaciones que se encarnan en las instituciones en un tiempo determinado.²⁰⁰ Las instituciones segundas específicas son medulares para entender la urdimbre de significaciones en un tiempo dado.²⁰¹

4.1.2. Las significaciones imaginarias sociales.

He mencionado la presencia del imaginario en la institución. Encarnado lo imaginario tanto en las instituciones como en la vida social, no pueden someterse éstas o reducirse a un sistema funcionalista. Si bien las instituciones responden a una funcionalidad en términos de supervivencia, esta supervivencia apunta a significaciones distintas para cada sociedad. Por tanto, la sociedad sólo se podrá entender desde sus significaciones en donde la funcionalidad se encuentra sometida a ellas.²⁰² Comprender que una sociedad elija cierto simbolismo es captar las significaciones que conlleva y aquí estará la génesis del sentido en una sociedad.

Las significaciones imaginarias sociales como tales no existen en el modo de representación, no tienen existencia precisa, no pueden ser captadas más que de manera derivada. “Para que se dé una significación imaginaria, son necesarios unos significantes colectivamente disponibles, pero sobre todo, unos significados que no existen del modo en el que existen los significados individuales”.²⁰³ En una sociedad, las significaciones son transparentadas en la colectividad.

Es en la relación de significaciones donde podemos comprender la elección que una sociedad hace de su simbolismo institucional como los fines a los que se subordina la funcionalidad. En toda sociedad surgen momentos en los que los sujetos dentro de ella son cuestionados en sus significaciones y se preguntan ¿quiénes somos?, ¿qué queremos y deseamos?, ¿qué nos hace falta? La sociedad define su identidad, su articulación, el mundo,

²⁰⁰ Castoriadis habla de la empresa como ejemplo de institución segunda específica; aquella es un elemento clave dentro de la significación del capitalismo al punto de decir este autor que no puede haber capitalismo sin empresa y no hay empresa antes del capitalismo.

²⁰¹ *Cfr.* Cornelius Castoriadis. *Figuras de lo pensable...*, *op. cit.*, p. 124.

²⁰² *Cfr.* Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, *op. cit.*, p.222.

²⁰³ *Ibid*, p. 232.

sus relaciones con él, sus necesidades y deseos. Sin estas respuestas no habría mundo, ni cultura. Las significaciones imaginarias son las que dan respuesta a estas preguntas en donde ni la realidad ni la racionalidad pueden proporcionarlas puesto que tanto realidad como racionalidad son paridas por las significaciones.²⁰⁴

Pero las respuestas y definiciones identitarias no son explícitas, no son de un momento o de una discusión verbal explícita. “La sociedad se constituye haciendo emerger en su vida, en su actividad, una respuesta de hecho a estas preguntas [...] Es [en] el hacer de cada colectividad donde aparece como sentido encarnado la respuesta a estas preguntas, es ese hacer social que no se deja comprender más que como respuesta a unas cuestiones que él mismo plantea implícitamente.”²⁰⁵ Cada sociedad tiene sus propias necesidades precisamente porque el imaginario inmanente propicia ver esas necesidades y no otras, a su vez, en el hacer dirigido a solucionar sus problemáticas específicas es donde creará no sólo respuestas sino sentido a su mundo y a sus relaciones.

Las instituciones dentro de una sociedad tienen dos grandes funciones: la auto-conservación y el otorgamiento de sentido. Ambas son creaciones de la sociedad y se expresan en las instituciones, por tanto, las significaciones dentro de las mismas instituciones carecen de un fundamento absoluto y permanente; éste variará según cada sociedad auto-explicite sus propias necesidades y deseos. Cada sociedad tiene como única fuente su actividad instituyente y dadora de significación, no hay garantías extra-sociales.²⁰⁶

Las significaciones imaginarias en una sociedad son “la cohesión interna de un entretejido de sentidos que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigen y la orientan; son ellas las que están encarnadas en las instituciones particulares y las animan”.²⁰⁷ Es una posición primera que inaugura e instituye lo histórico-social, procediendo del *imaginario social instituyente*. Hay significaciones centrales (la de Dios, por ejemplo), que no tienen referente y más bien son referentes de otras significaciones secundarias a las cuales instituyen. No son necesariamente explícitas, ni son lo que los individuos se representan, aunque dan

²⁰⁴ Cfr. *Ibid*, p. 236.

²⁰⁵ *Ibid*, p.237.

²⁰⁶ Cfr. Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre.... op. cit.*, p.217.

²⁰⁷ Cornelius Castoriadis. *Una sociedad a la deriva*. Katz: Buenos Aires, 2006, p. 78.

lugar a representaciones, afectos y acciones típicas de una sociedad. Un ejemplo de esto último es el mundo capitalista, el cual contiene significaciones a partir de las cuales se originan representaciones –vinculadas a lo empresarial, los cálculos económicos, lo financiero- con afectos que acompañan a estas representaciones –la avidez por la posesión, la ganancia, la acumulación- y actos que le son propios dentro de estos afectos.²⁰⁸

Las significaciones imaginarias se pueden alcanzar a dilucidar a través del papel que éstas tienen en una sociedad, el cual se distribuye en tres: “Son ellas las que estructuran las representaciones del mundo en general, [...] en segundo lugar, dichas estructuras designan los fines de la acción, imponen lo que debe o no debe hacerse [...] en tercer lugar, y éste es sin duda el punto más difícil de discernir, tales estructuras establecen los tipos de afectos característicos de una sociedad”.²⁰⁹ La instauración de estas tres dimensiones se concretiza por todo tipo de instituciones mediadoras, entre ellas, la familia, por ejemplo. Finalmente, si bien las significaciones imaginarias son sociales, cada individuo es casi la sociedad entera al reflejar todo ese entretejido de significaciones imaginarias, esto debido a que un individuo es una institución que conlleva las significaciones encarnadas y, por tanto, incorpora una parte total de la sociedad.

4.1.3. El imaginario social o sociedad instituyente

Las significaciones sociales son creación de lo más radical en la sociedad, a saber, del imaginario social o la sociedad instituyente. Lo instituyente es la potencia del imaginario para crear nuevos valores y permite la transformación social, es decir, es la capacidad de actuar colectivamente. Este imaginario como instituyente es:

Estructurante originario [...], fuente de lo que se da cada vez como sentido indiscutible e indiscutido, soporte de las articulaciones y de las distinciones de lo que importa y de lo que no importa; elemento que da a la funcionalidad de cada sistema institucional su orientación específica, que sobredetermina la elección y las conexiones de las redes simbólicas, creación de cada época histórica, su manera singular de vivir, de ver y de hacer su propia existencia, su mundo y sus propias relaciones.²¹⁰

²⁰⁸ Cfr. Yago Franco, *et. al. Insignificancia y autonomía: debates a partir de Cornelius Castoriadis*. Biblos: Buenos Aires, 2007, p. 262.

²⁰⁹ Cornelius Castoriadis. *El avance de la insignificancia*. Eudeba: Buenos Aires, 1997, p.180.

²¹⁰ *Ibid*, p. 234.

La sociedad es creación y esto presupone un imaginario radical, un instituyente en la misma; esta sociedad que se recrea adquiere un poder instituyente que cabe contraponer a lo ya creado, a lo ya instituido, al sentido que los seres humanos encuentran clausurado en una sociedad dada. Junto a la sociedad instituida aparece la sociedad instituyente, capaz de generar nuevas significaciones, de crear lo nuevo en la historia, de hacer nacer sentidos que marquen horizontes distintos.

4.1.4. Lo histórico-social.

Castoriadis concibe la dimensión social y la histórica como imbricadas, que se alteran una a otra con el paso del tiempo; este autor se acerca a ambas dimensiones con preguntas que cuestionan cómo, por un lado, la sociedad se mantiene unida y, por el otro, cómo la historia altera a la sociedad. De la sociedad, ¿qué la mantiene unida?, ¿qué son la unidad y la identidad en ella?, a lo cual hemos respondido que es la institución y las significaciones imaginarias encarnadas en las mismas instituciones. De la historia, ¿cómo y por qué en una sociedad hay una alteración temporal?, ¿por qué hay sociedades distintas y en qué consisten estas diferencias? Si se dijera que las diferencias entre las sociedades son aparentes, ¿por qué existe esta diferencia?²¹¹

Castoriadis cuestiona las respuestas dadas en la historia. Éstas son de dos tipos. Por un lado, la respuesta fisicalista que reduce la historia y la sociedad a naturaleza (en el caso del hombre a términos biológicos), cuyo máximo representante es el *funcionalismo*, el cual supone necesidades humanas fijas y explica la sociedad desde el conjunto de funciones enfocadas a satisfacer necesidades dentro de la organización social. Pero vemos que en las sociedades hay multiplicidad de actividades que no responden a una función como lo presenta el funcionalismo. Además, si bien existen necesidades humanas (en tanto sociales y no meramente biológicas), éstas están imbricadas a sus objetos y ambos son instituidos por la sociedad.

²¹¹ Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, *op. cit.*, p.273.

Por otro lado, la respuesta logicista cuyo máximo representante es el *estructuralismo*, el cual concibe que “si se realiza una misma operación lógica, repetida cierto número de veces, daría cuenta de la totalidad de la historia humana y de las diferentes formas de sociedad, que sólo serían las diferentes combinaciones posibles de una cantidad finita de los mismos elementos discretos”.²¹² En el estructuralismo brota la causalidad, la cual es siempre negación de la alteridad, afirmación de una doble identidad: identidad en la repetición de las mismas causas que producen los mismos efectos e identidad última de la causa y el efecto, puesto que una y otro se pertenecen necesaria y recíprocamente, o bien ambos pertenecen a lo mismo. El logicismo considera las significaciones en la historia, pero de ninguna manera acepta que no sean racionales, es decir, que no puedan deducirse unas de otras, el desarrollo es puro despliegue. El tiempo histórico se vuelve un "medio abstracto de la coexistencia sucesiva o simple receptáculo de encadenamiento dialéctico".²¹³ Hablar de estructuralismo sería determinar de una vez para siempre los elementos y sus relaciones dentro de una sociedad.

Castoriadis cuestiona tanto el causalismo como el funcionalismo porque son sólo maneras de extender a la sociedad y a la historia las exigencias y los esquemas fundamentales de la lógica identitaria. En dicha lógica la sociedad es pensada como conjunto de elementos distintos y definidos, que se relacionan entre sí mediante relaciones bien determinadas. Si se considera a la sociedad como algo distinto que un conjunto organizado de elementos, es imposible pensar en algo esencial de ella.

Así como la sociedad no puede pensarse bajo ninguno de las corrientes anteriormente presentadas, tampoco puede pensarse la historia bajo ninguno de los esquemas tradicionales de sucesión. Pues lo que se da en y por la historia “no es secuencia determinada de lo determinado, sino emergencia de la alteridad radical, creación inmanente, novedad no trivial [...] Y sólo a partir de esta alteridad radical o creación podemos pensar verdaderamente la temporalidad y el tiempo, cuya efectividad excelente y eminente encontramos en la historia”.²¹⁴

²¹² *Ibid*, p.275.

²¹³ *Ibid*, p. 278.

²¹⁴ *Ibid*, p. 297.

La historia y la sociedad están imbricadas. Aún y cuando se trate de afirmar que la historicidad es un atributo esencial de la sociedad, o la socialidad “presupuesto esencial” de la historia, es insuficiente. La relación entre la sociedad y la historia, desde cada una, se puede afianzar de la siguiente manera:

No es que toda sociedad sea necesariamente “en” un tiempo, o que, necesariamente toda sociedad esté “afectada” por una historia. Lo social *es* eso mismo, auto-alteración, y no es otra cosa fuera de eso. Lo social se da como historia, y sólo como historia puede darse [...] por otro lado, lo histórico *es* eso mismo, auto-alteración de ese modo específico de “coexistencia” que es lo social, y no es nada fuera de eso. Lo histórico se da como social y sólo como social puede darse; lo histórico es, por ejemplo y por excelencia, la emergencia de la institución y la emergencia de *otra* institución.²¹⁵

Finalmente, lo histórico-social, se presenta como:

[...] lo colectivo anónimo, lo humano-impersonal que llena toda formación social dada, que también la engloba, que ciñe cada sociedad entre las demás y las inscribe a todas en una continuidad en la que de alguna manera están presentes los que ya no son, los que quedan fuera e incluso los que están por nacer [...] es la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia [por hacer] que se hace.²¹⁶

La sociedad es autoproducción, no existe un imaginario social exterior a la sociedad misma que pudiera intervenir en la sociedad. La sociedad es el imaginario radical mismo. En el texto *El imaginario social instituyente* Castoriadis concibe la imaginación como la que genera las representaciones de mundo y apunta a quien canaliza y recrea este flujo “nosotros reagrupamos estas determinaciones del flujo representativo en una potencia”,²¹⁷ por tanto, al hablar de sociedad, remite al nosotros, a los individuos que componen a la sociedad.

4.1.5. De la institución social imaginaria al proyecto de autonomía.

En síntesis, la sociedad se entiende como creación de sentido a través del mundo de significaciones imaginarias encarnadas en las instituciones que la articulan; dichas

²¹⁵ *Ibid*, p. 343.

²¹⁶ *Ibid*, p. 172.

²¹⁷ Cornelius Castoriadis. "El imaginario social instituyente". Zona Erógena. No.35. 1997, en <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>

instituciones si bien tienen un componente funcional, no se entenderá éste ni la sociedad sin su componente imaginario que direcciona la funcionalidad. A su vez, las significaciones son expresión del imaginario social, el cual es instituyente, creador de la sociedad instituida que proviene del despliegue de lo histórico-social de dicha sociedad. Las significaciones sociales se modifican de acuerdo a las necesidades de un momento histórico determinado gracias a la capacidad del imaginario instituyente, con lo cual, aparecen nuevas significaciones que provienen del fondo del histórico-social para dar vida a nuevas instituciones que recrean la sociedad.

El imaginario social es una expresión forjada por Cornelius Castoriadis la cual no se habrá que confundir con “mentalidad”, “conciencia colectiva”, “ideología” o “espíritu objetivo” de Hegel como forma de designar “representaciones sociales”, se trata de conseguir una nueva inteligibilidad sobre la naturaleza de los fenómenos sociales. El imaginario social es un magma de significaciones imaginarias sociales que se encarnan en instituciones y es determinante en las maneras de sentir, desear, pensar y actuar de los individuos de una sociedad; este es un mundo que se gesta en lo histórico, en donde toda sociedad contiene en sí misma una potencia de alteridad de un doble modo: desde el modo de “lo instituido” el cual es estabilidad relativa en un conjunto de instituciones y el modo “instituyente”, la dinámica que impulsa su transformación, de ahí que resulta conveniente hablar de lo social-histórico. Hablar de la “institución imaginaria de la sociedad” remite a entender que toda sociedad, al instituirse a sí misma, no ha sido producida naturalmente y que es resultado de la acción humana y que esta acción implica una intención mediada por un sistema simbólico irreductible a comportamiento natural o causal; hablar de imaginario remite a entender que las significaciones y valores son una invención de los seres humanos vinculados a una capacidad creativa más allá de lo natural y no completamente racional.

Oliver Fressard nos advierte de la tentación de convertir la creación imaginaria en un concepto práctico para reducirse, en términos políticos, a un llamamiento a la imaginación. El lema “la imaginación al poder” da a entender, falsamente, que el imaginario es una disposición de los seres humanos que pudiera ser captada y movilizada activamente para la transformación de la sociedad. En términos prácticos, Castoriadis no llama a ejercer la imaginación, sino la autonomía. “La creación imaginaria, en efecto, brota primero espontáneamente del ámbito de

lo histórico-social, antes de ser recuperada o pensada explícitamente”.²¹⁸ Dirá que los proyectos políticos sólo se sostendrán si recuperan y prologan lo que ya está germinado en la realidad efectiva, en donde el proyecto de autonomía como perspectiva habrá de liberar la potencia del imaginario y, de esa forma, sacar provecho práctico de sus poderes creativos.²¹⁹

En el desarrollo histórico-social hay grandes significaciones encarnadas en instituciones que comienzan a perder sentido debido a que dejan de ser necesarias para el fin que han sido creadas, o bien las instituciones se autonomizan y con ello se distancian de las significaciones imaginarias más radicales de una sociedad, es la heteronomía.

Como mostraré a continuación, Castoriadis busca la auto-transformación de la sociedad en el proyecto de autonomía, que implica un *hacer instituyente reflexivo-afectivo* para que dicha sociedad se auto-instituya con la alteración-modificación de sus instituciones y, por tanto, de sus significaciones imaginarias que acompañan a las instituciones. Dicho *hacer* está enmarcado en un proyecto político que conlleva un ejercicio democrático específico.

4.2. Autonomía social.

La sociedad siempre se auto-instituye. La ley, el *nomos*, siempre es auto-creación de la sociedad en su momento instituyente. Los pasos iniciales hacia la autonomía son las preguntas sobre el origen de la ley, del modo en que una sociedad se determina a sí misma, no es el tiempo en que se constituye la ley sino la interpelación de ella. Este autor ubica el germen del cuestionamiento de la ley en los griegos, quienes dieron origen a la filosofía y a la democracia. Dichas preguntas carecen de respuestas finales, cada respuesta es producto de un proceso de esclarecimiento siempre provisional. El proyecto de autonomía es interrogación constante sobre la mejor ley para dar pie a la creación de nuevas instituciones que permitan no sólo la autonomía individual, sino la efectiva participación de todos en el poder explícito en la sociedad, pero dicho proyecto no ha de ser sólo emancipatorio sino lúcido y afectivo para

²¹⁸ Olivier Fressard. “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos”. Revista Transversales, número 2, primavera 2006, en <http://www.transversales.net/t02olfre.htm>. Consultado el 30 de mayo de 2015

²¹⁹ Cfr. *Loc. cit.*

quienes lo realizan, es decir, individuos capaces de ser conscientes de sus propias significaciones imaginarias y que deseen hacerse conscientes.

No obstante, la concreción del cuestionamiento de la ley que rige a una sociedad en un momento dado, se concreta en una política de radicalización de la democracia, por ello la autonomía es proyecto que se presenta como proceso, no como fin, es decir, es un hacer por y desde la sociedad y, por ello, el interés de reflexionar a partir de las categorías de esta propuesta. Ya no se trata de un principio regulador para que un Estado moderno respete a las distintas culturas dentro de una nación, sino de incrustarse dentro de una sociedad para dilucidar cómo ésta se hace autónoma.

4.2.1 Autonomía efectiva desde la vida

Lo que a Castoriadis le importa es “la efectiva autonomía de los hombres efectivos, y no una exigencia ficticia que de entrada se manifieste irrealizable”.²²⁰ No se trata sólo de proponer una nueva manera de entender el término de autonomía sino de hacerla, de construirla desde condiciones concretas y específicas que una sociedad tiene. “No hay autonomía sin vida [...] la autonomía es auto-imposición de una norma a partir de un contenido de vida efectivo y relacionado con él [...] la norma no tendrá sentido si no está ligada al contenido de la vida y es imposible una ‘reducción trascendental’ de dicha ligazón”.²²¹ No se trata de buscar una ley inmutable, la cual se daría de una vez por todas, sino de interrogarse sobre la ley y sus fundamentos desde un hacer, desde una construcción, desde la vida.

El proyecto de autonomía apunta a una transformación de la sociedad ante la auto-ocultación de reconocerse como quien se funda a sí misma. Dicha transformación habrá de hacerla la sociedad misma y esto implica la destrucción de lo que ha instituido a la sociedad en la heteronomía, lo cual únicamente puede ocurrir mediante “la posición / creación no sólo de nuevas instituciones, sino también de un nuevo modo de instituirse y una nueva relación de la

²²⁰ Cornelius Castoriadis. *Hecho y por hacer*. Eudeba: Buenos Aires, 1998, p. 79.

²²¹ *Ibid*, p.76.

sociedad y de los hombres con la institución”.²²² En Cherán, no bastará entender que se tiene un nuevo modo de regirse distinto del modo estatista neoliberal de organizarse, sino que será necesario mostrar la recreación de sus instituciones, lo cual permitió relacionarse de otro modo entre los cheranenses y desde ahí refundarse a sí mismos. Dicha institución, como más adelante se verá, son las *paranguas* (fogatas) dentro del levantamiento comunitario.

4.2.2 Un proyecto revolucionario

Cornelius Castoriadis se propone una política revolucionaria desde la praxis,²²³ con el objetivo de orientar la sociedad hacia la autonomía de todos, lo cual presupone la transformación radical de la sociedad desde la actividad autónoma de los hombres.²²⁴ La preocupación de Castoriadis es la cuestión de la revolución y la cuestión de la auto-transformación de la sociedad.

El inicio de un período revolucionario es en el momento en que “la población forma sus propios órganos autónomos, cuando entra en actividad para procurarse ella misma sus normas y sus formas de organización”²²⁵ y éste momento revolucionario se diluye cuando “los órganos autónomos de la población dejan de existir y de obrar, ya sea porque hayan sido lisa y llanamente eliminados, ya sea porque hayan sido domesticados, avasallados, utilizados por un nuevo poder separado como instrumentos o como elementos decorativos”.²²⁶ Revolución no hace alusión ni a guerra civil ni a efusión de sangre, es “un cambio de algunas instituciones centrales de la sociedad por la actividad de la sociedad misma: la auto-transformación explícita de la sociedad, condensada en un tiempo breve [...] es la entrada de lo esencial de la comunidad en una fase de actividad política, es decir, instituyente”.²²⁷ Ahora bien, ninguna

²²² Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, op. cit., p. 576.

²²³ Se entiende praxis como “ese hacer en el cual el otro, o los otros, son considerados como seres autónomos y como agente esencial del desarrollo de su propia autonomía”. No se reduce a un hacer desde el cálculo porque dejaría escapar lo constitutivo de la misma praxis, la autonomía. Si bien se apoya en un saber, éste es necesariamente provisional porque no hay una teoría exhaustiva del ser humano que lo agote. Tampoco este hacer tiene como fin la elucidación sino la transformación sin un orden preestablecido de cómo hacer dicha transformación. Finalmente, cuando se piensa en la transformación no sólo es de un orden dado, sino también incluye a los sujetos que realizan ese hacer transformativo. Cfr. Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, op. cit., pp. 120-126.

²²⁴ Cfr. *Ibid*, p. 124.

²²⁵ Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre...*, op. cit., p. 214.

²²⁶ *Ibid*, p. 214.

²²⁷ Cornelius Castoriadis. *Una sociedad a la deriva*, op. cit., p. 201.

revolución se hace sobre una tabula rasa, más bien, es preparada histórico-socialmente y se hace desde condiciones dadas.

Como se muestra, si bien una sociedad es autónoma en el momento en que ella misma se otorga su propia ley, es también un ejercicio político, es una praxis específica la que hace que la autonomía no sea ya un principio por respetarse (Villoro) sino un devenir hacia el futuro desde una efectividad de vida presente.

4.2.3. Autonomía como auto-institución social

Para Castoriadis, la autonomía sólo se establece cuando los miembros de una sociedad así lo deciden, no es una norma que se imponga a un individuo o sociedad, más bien, tiene que quererse y buscarse. Otros no pueden decidir que seamos autónomos; la necesidad o el deseo de construir autonomía tiene que partir de la colectividad, porque para ser autónomos hay que construir un nuevo marco social-histórico, y esto sólo es posible cuando existe la decisión consciente de crear nuevas instituciones sociales, que se forman por la participación activa de los individuos que componen esa sociedad. Así, es imposible que con la aplicación de normas institucionales extrasociales se pueda llegar a una sociedad verdaderamente autónoma.

La autonomía sólo es posible cuando “una sociedad es capaz de instituirse explícitamente y, por tanto, de poner en tela de juicio sus instituciones ya dadas y su representación del mundo ya establecida”.²²⁸ Toda sociedad es regida por leyes, no puede vivir sin ellas, pero no quiere vivir avasallada por sus propias leyes y, por tanto, en la autonomía se abre la interrogación sobre la ley que se vive; dicha interrogación implica una reflexión colectiva donde la educación y la *philia* se hacen presentes.

Para que una sociedad se diga autónoma, habrá de reconocer de manera explícita, que la institución de sí misma es auto-institución. Autónomo significa, literal y profundamente, *algo que establece su ley por sí mismo*. Castoriadis diferirá de la concepción de autonomía como fijación de un cerco que marque una clara diferencia con otros, debido a que dicha constitución bien puede ser alienante aun siendo dada por la misma sociedad; Castoriadis llamará autonomía a la *capacidad de actuar deliberada y explícitamente para modificar su*

²²⁸ Cornelius Castoriadis. *Domínios del hombre...*, op. cit., p.180.

ley, es decir, en el hacer por ella misma de manera lúcida su propio modo de regirse, por ello es proyecto autonómico. La sociedad se reconoce explícitamente como fuente y origen de la propia ley; esto significa aceptación de la ausencia de toda norma o ley extrasocial que pudiera imponerse a la sociedad; por esto mismo, significa la apertura de la pregunta abismal ¿cuál puede ser la medida de la sociedad si no existe ningún patrón extra-social?²²⁹

4.2.3.1. Reflexividad afectiva para la auto-alteración social instituyente.

Si bien la autonomía es auto-institución, requiere un ejercicio lúcido para efectuarlo, no es únicamente el delimitar de la ley, sino crear la limitación desde los sujetos. La autonomía surge como germen en el momento en que se explicita la pregunta por lo dado, *haciendo hincapié no sólo sobre “los hechos” sino sobre las significaciones imaginarias sociales y su fundamento posible*. Este momento lúcido social es “creación que no sólo inaugura otro tipo de sociedad sino también otro tipo de individuos, de instituciones y de maneras de relacionarse entre ellos”.²³⁰ Todo esto a partir de la reflexión en un sentido amplio, auto-reflexividad. Dicha auto-reflexividad ha de crearse en un espacio concreto donde los hechos se cuestionan pero también donde se pregunta por las significaciones encarnadas en las instituciones y en los hechos que han llevado a la sociedad a una situación no querida, una situación heterónoma.

La creación del espacio público no es algo tan sencillo. Cuando sólo se modifican normas y se crean leyes para desarrollarlo, éste no funciona porque los ciudadanos muchas veces son distantes de los procedimientos normativos, por ello es importante que exista la reflexividad del ciudadano, para que ese espacio se convierta verdaderamente en un lugar para la discusión donde se ejerza la libertad de opinar y debatir sobre los aspectos que son inherentes a la vida social. Este espacio reflexivo, será una nueva institución creada por los hombres en sociedad.

“La reflexión es definible como el esfuerzo por quebrar la clausura en la que necesariamente estamos siempre capturados como sujetos, venga de nuestra historia personal o

²²⁹ Cfr. *Ibid*, p. 191.

²³⁰ Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, *op. cit.*, p. 139.

de la institución histórico-social que nos formó, vale decir, que nos humanizó”.²³¹ En dicho esfuerzo, la imaginación juega un papel central ya que el cuestionamiento de lo establecido nunca puede ser desde el vacío sino siempre amalgamado con lo posibilitante de la imaginación.

Los individuos que se preguntan reflexivamente habrán de reconocerse unos a otros en el cuestionamiento de lo establecido, pero dicho reconocimiento no es simplemente una operación mental o funcional, sino también, y sobre todo, afecto. Castoriadis toma de Aristóteles, de su texto *Ética a Nicómaco*, el término *philia* como lazo que une el afecto y la valoración recíprocos en igualdad más profunda que la que pudiera determinar el derecho. Si bien algunas ediciones de este texto de Aristóteles han traducido la *philia* como amistad, la *philia* “denota no tan sólo la amistad propiamente dicha, sino también el amor y en general toda la gama de la vida afectiva”.²³² Castoriadis hace énfasis en este término por su importancia en la cohesión de una sociedad al punto de ser móvil prioritario a comparación de otros elementos sociales, como la justicia: “[...] parece vincular [la *philia*, a] las ciudades, y podría creerse que los legisladores la toman más a pecho que la justicia [...] Donde los hombres son amigos, para nada hace falta la justicia, mientras que si son justos tienen además necesidad de la amistad. La más alta forma de justicia parece ser una forma amistosa”.²³³ De igual manera, la *philia* es cohesión comunitaria, de aquí toma Aristóteles la afirmación *todo es común entre amigos*, al grado de decir que “la comunidad consiste en amistad”.²³⁴

Habrà que recordar que el objetivo de Castoriadis es la auto-transformación de la sociedad y para dicho cometido no sólo se remite a la modificación de instituciones sino “el cambio de significaciones sociales en lo histórico-social de forma explícita, con lo cual, se requiere la reflexión individual en colectivo”.²³⁵ Dichas significaciones también tienen implicación con la manera de mirarse y sentirse unos a otros; por ello se habla de que no es

²³¹ Cornelius Castoriadis. *Hecho y por hacer*, op. cit., p. 330.

²³² Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Porrúa: México, 2010, p. XVIII.

²³³ *Ibid*, p. 137.

²³⁴ *Ibid*, p.139.

²³⁵ Nohemí Guzmán. “La revolución en la teoría castoridiana y su ruptura con los presupuestos de cambio en las ideologías políticas modernas”, en Rafael Miranda, Dolores Camacho y Jorge Alonso (coords.). *Tarántula. Institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama latinoamericana entre academia y política*. CIESAS: México, 2014, p. 220.

suficiente la creación de nuevas instituciones para alcanzar la autonomía, también es necesaria la recreación de las relaciones entre individuos.

No se puede recrear la sociedad desde la misma plataforma heterónoma que fundamente a ésta, debido a que la solución a la heteronomía se realizaría entonces desde las significaciones imaginarias alienantes. La reflexión explícita de la sociedad necesita nuevos horizontes de sentido para que ésta altere el orden establecido junto con sus significaciones imaginarias encarnadas. “Una nueva sociedad no puede nacer, efectivamente, más que si al mismo tiempo y en el mismo movimiento aparecen nuevas significaciones –quiero decir, nuevos valores, nuevas normas, nuevas maneras de dar sentido a las cosas, a las relaciones entre seres humanos, a nuestra vida en general”.²³⁶

Para que los individuos cuestionen lo establecido y se funden así mismos, “es preciso que el campo-social histórico se haya auto-alterado de manera que permita abrir un espacio de interrogación sin límites [...] es necesario una auto-alteración de la institución social, obra del imaginario instituyente. Es necesario que la institución sea de tal modo que pueda permitir su puesta en tela de juicio por la colectividad que ella hace ser.”²³⁷ La auto-institución reflexiva-afectiva requiere la alteración institucional provocada tanto por los individuos como por el derrotero socio-histórico; no se trata de modificar la forma social, la organización estructural, sino lograr que irrumpa lo que moviliza a dichas estructuras sociales.

Es un doble movimiento en la autonomía, por un lado el cuestionamiento reflexivo-afectivo y explícito de las leyes que rigen a una sociedad, por otro lado, la alteración histórica que crea un espacio específico con nuevos horizontes de sentido que propician la reflexividad en colectivo. Este segundo momento es “el trabajo creador del imaginario instituyente como imaginario radical depositado en el colectivo anónimo”.²³⁸

Es importante recordar dos características del instituyente en relación a la autonomía, ya tratadas en el apartado anterior. La primera es que el movimiento instituyente, una vez que recrea a la sociedad por la instauración de significaciones nuevas encarnadas en nuevas

²³⁶ Cornelius Castoriadis. *Una sociedad a la deriva*, op. cit., p. 94.

²³⁷ Cornelius Castoriadis. *El mundo fragmentado*. Terramar: Buenos Aires, 2008, p. 106.

²³⁸ *Ibid*, p. 110.

instituciones, se sustrae en el momento en que lo instituido se establece; de igual manera, aún y sea radical la creación de lo instituyente, este trabaja siempre a partir y sobre lo ya constituido, se halla en la historia y desde ahí emerge; la consecuencia de la negación de este instituyente abre la posibilidad de la heteronomía, en la que los individuos viven y piensan en la repetición que conlleva al alejamiento del vínculo de lo instituido con el imaginario social. La segunda característica es que aún y las significaciones imaginarias creadas por lo instituyente se perciben en lo colectivo, éstas están encarnadas en los individuos que las hacen posible.

4.2.4 Autonomía como proyecto político-democrático.

Una sociedad autónoma se auto-instituye explícita y lúcidamente sabiendo que ella misma lo hace, fundando sus instituciones y significaciones sin ninguna garantía extrasocial. De igual manera, la autonomía es proyecto dentro de una *praxis*, es proyecto y no principio que se impone como norma. Pero dicho proyecto necesita de concreciones específicas para su realización y aunque no apunta a un fin preestablecido, cuenta con ciertas vías debido a que toda sociedad está amalgamada de instituciones con un poder explícito que mantienen o modifican la ley establecida.

Castoriadis concibe que toda sociedad, sea autónoma o heterónoma, necesita de instituciones, de una ley (*nomos*) que rija dentro de ella. La ley está compuesta de normas y sanciones ejecutables para mantener un orden establecido y para el mantenimiento de dicho orden se necesita un poder,²³⁹ al cual Castoriadis llama poder explícito. Este poder habrá de entenderse como una dimensión de la institución de la sociedad llamada “lo político” entendido como “instancias que puedan emitir imperativos sancionables”.²⁴⁰ No habrá que identificar al poder explícito con el Estado, debido a que las sociedades sin Estado no son necesariamente sociedades sin poder; dentro del poder explícito se ubican los poderes que ejecutan funciones legislativas, ejecutivas, judiciales y todos los relacionados con estas instancias que procuran un orden social.

²³⁹ Castoriadis define el poder como “capacidad de una instancia cualquiera (personal o impersonal) de llevar a alguno (o algunos-unos) a hacer (o no hacer) lo que, por sí mismo, no habría hecho necesariamente (o habría hecho quizá). *Cfr.* Cornelius Castoriadis. *El mundo fragmentado.. op. cit.*, p.92.

²⁴⁰ *Ibid.* p. 96.

Detrás de todo poder explícito, existe otro tipo de poder. Es implícito a las relaciones más allá de las normas ejecutables en una sociedad. A este poder Castoriadis le llama *infra-poder* y es estructurante debido a que es “ejercido” por toda la sociedad de manera inmanente y no sólo por aquellos que poseen el poder explícito político. Este tipo de poder es propio de la sociedad instituyente; está ligado al imaginario radical y conforma, cohesiona, a la sociedad para que esta se mantenga unida. “El poder fundamental en una sociedad, el poder primero del que dependen todos los otros, es el infra-poder, es el poder instituyente [...] pone de relieve el imaginario constituyente”.²⁴¹ Este tipo de poder no está presente de manera explícita; sin embargo, Castoriadis vincula el infra-poder con la lengua, la familia, las costumbres, las ideas y demás cosas propias de una sociedad; el *infra-poder* se ubica y descansa en la vida efectiva y capacita a la sociedad para enfrentar al poder explícito en el momento en que éste se autonomice.

La mejor defensa para que una sociedad no se autonomice en sus instituciones o pierda el sentido de sus significaciones imaginarias es la explicitación de este infra-poder *instituyente* porque en la conservación y evolución de las costumbres, la familia y vida ordinaria todos son participables. La capacidad transformativa del infra-poder se ubica en su sentido inmanente a todos los que viven en una sociedad.

Es el infra-poder el que posibilita transitar de “lo político” a “la política”, definiendo ésta como “actividad reflexiva y lúcida tendiendo a la institución global de la sociedad como tal. Para decirlo en otros términos, concierne a todo lo que en la sociedad es participable y compatible”.²⁴² La política es proyecto de autonomía; este tipo de política es “aquella que crea instituciones que tras ser interiorizadas por los individuos les facilitan el mejor acceso a la autonomía individual y la posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad”.²⁴³ La política no es poder explícito, remite a él creando instituciones que, tras ser absorbidas en los individuos, permite a éstos cuestionar lo ya dado y participar en lo común; dicho cuestionamiento emerge del poder inmanente en la sociedad, del infra-poder.

²⁴¹ *Ibid*, p.108.

²⁴² *Ibid*, p.109.

²⁴³ Cornelius Castoriadis. *Hecho y por hacer*, op. cit., p. 81.

Si bien siempre ha existido “lo político”, no así “la política”. Castoriadis considera que ésta es una creación histórica que remite a la Grecia antigua: “los griegos no han inventado ‘lo político’ en el sentido de la dimensión del poder explícito siempre presente en toda sociedad; han inventado o mejor creado, ‘la política’ ”.²⁴⁴ La política se distingue por la puesta en duda de la institución establecida en la sociedad a partir de que una relación otra, inédita hasta entonces, se crea entre el instituyente y el instituido, entre los individuos en el infra-poder y las instituciones en el poder explícito, entre los individuos consigo mismos.

La aparición de la política no será del reino de la ley o del derecho, ni el de “los derechos del hombre”, ni siquiera de la igualdad de los ciudadanos, sino del acto de poner en tela de juicio la ley por el hacer efectivo de la colectividad. La política será abrir lo más posible la manifestación del infra-poder como instituyente, introducir el máximo posible de reflexividad tanto en la actividad instituyente como en el ejercicio del poder explícito. Para hacer esto se requieren ciertas condiciones, como lo es la formación de instituciones para que esta reflexividad se haga posible así como de dar la posibilidad efectiva máxima de participación en todo poder explícito. Se apunta a reabsorber lo político en la política, en la actividad reflexiva y afectiva de instituirse una sociedad a sí misma.

En síntesis, la política remite a una actividad reflexiva-afectiva de los miembros de una sociedad para instituir la de manera total en todos los asuntos públicos, incluyendo los concernientes al poder explícito que en ella existen. Para esto, será necesaria la creación de nuevas instituciones que, introyectadas en los individuos, expresen lo instituyente en la sociedad y propicien tanto la reflexividad como la máxima participación de todos en lo político, en el poder explícito.

Ahora bien, la creación de nuevas instituciones desde lo instituyente tiene límites; toda institución, por más lúcida, reflexiva y deseada que sea, habrá de ser entendida desde un presente que transforma siempre el pasado en *pasado presente*, es decir, “el ahora adecuado no será más que la ‘reinterpretación’ constante a partir de lo que se está creando, pensando,

²⁴⁴ Cornelius Castoriadis. *El mundo fragmentado*, op. cit., p. 110.

proponiendo pero es este pasado, no cualquier pasado, el que el presente modela a partir de su imaginario.²⁴⁵

“Si la política apunta a la auto-institución global de la sociedad, la democracia es el régimen que la hace factible en la historia”.²⁴⁶ El ejercicio lúcido, reflexivo y sentido de la política, implica condiciones objetivas como la configuración de instituciones que propicien dicho ejercicio. El proyecto político no es una abstracción teórica porque el proyecto de autonomía emerge por la creación de la democracia desde los individuos con su historia; para entender lo más radical de la democracia, Castoriadis se ubica en la antigua Grecia, lugar del nacimiento democrático, el cual no hay que tomarlo como ejemplo a imitar sino como modelo regulador para hacer que emerja en una sociedad "el poder del pueblo".

4.2.4.1 Grecia y la creación de la democracia desde el ágora.

Castoriadis dice que si bien la etimología de las palabras no resuelve los problemas, sí ayuda a pensar lo que significa democracia. Democracia: *demos* y *kratos*; *kratos* del *demos*, el poder del pueblo, y a esto se pregunta ¿dónde vemos el poder del pueblo? El autor se remite a la experiencia de Atenas entre los siglos VIII y V (a. de n. e.), no como modelo a seguir tal cual, sino como un “germen” inspirador. En este tiempo ubica una ruptura histórica en la que los individuos, que fueron fabricados por sus sociedades, pudieron transformarse esencialmente, pudieron crear las condiciones para cuestionar las instituciones que heredaron. “Esto se traduce a la vez en el nacimiento de un espacio político público y en la creación de la encuesta libre, de la interrogación sin límites. La posibilidad de un pensar o dilucidación sobre la institución, no existe sino a partir del momento en que, tanto en los hechos como en los discursos, la institución está cuestionada: esto constituye el nacimiento de la democracia”.²⁴⁷ Grecia es el *locus* histórico-social donde se creó la democracia y la filosofía y donde, por consiguiente, están nuestros propios orígenes”.²⁴⁸

²⁴⁵ Cornelius Castoriadis. *El mundo fragmentado*, op. cit., p. 109.

²⁴⁶ Alfonso Ibáñez. “La autonomía democrática”, en Francis Guibal y Alfonso Ibáñez (coords.). *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*, CUCSH-UdeG: México, 2006, p.100.

²⁴⁷ Cornelius Castoriadis. *Figuras de lo pensable*, p. 117.

²⁴⁸ Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre...*, p. 99.

Grecia en este tiempo, vive la igualdad política, la cual es participación pareja en la actividad y en el poder de todos los hombres libres; esta igualdad no se entiende como el otorgamiento de “derechos” pasivos, sino como la *participación* general activa en los asuntos públicos. Dicha participación no es al azar, sino que está alentada por reglas formales así como por el *ethos* de la *polis*; por ejemplo, según el derecho ateniense, si un ciudadano se negaba a tomar partido en las luchas civiles que agitaban a la ciudad, perdía sus derechos políticos.

La participación se materializa en la *ecclesia*, asamblea del pueblo, cuerpo soberano donde se vive la *democracia directa*. Este tipo de democracia dentro de la *ecclesia*, entre otros rasgos, es expresión fundamental instituida del imaginario político griego²⁴⁹ que Castoriadis trata de dilucidar y del que yo sólo señalaré algunos aspectos para dirigirme al énfasis que hace este autor en la creación de la autonomía en el *ágora*, espacio indispensable de reflexión.

En la *ecclesia*, el pueblo participa y elige de una manera opuesta a la designación de “expertos”. No hay especialistas en cuestión política; sólo los hay en el dominio de la *techné*, es decir, del saber especializado donde se necesita a los mejores, por ejemplo, en la construcción o en la guerra. “La política es el dominio de la *doxa*, de la opinión, no hay *episteme* político ni *techné* político”.²⁵⁰ La sabiduría no especializada pertenecen a la comunidad política; los atenienses seguirán los consejos de los técnicos cuando se trate de construcciones navales, pero escucharán a cualquiera en materia política. No obstante, existían magistrados dentro de la *ecclesia*; unos eran elegidos en función de las aptitudes para la tarea, pero existían también magistrados para otras tareas elegidos no según una función representativa sino, para escándalo del mundo moderno occidental, por medio de sorteo o ronda para la distribución de cargos en el desempeño político.

La elección de los magistrados no especializados muestra otro principio central en la concepción griega: el juez del especialista no es otro especialista sino el *usuario*. El guerrero

²⁴⁹ Para conocer el desarrollo de una comparativa entre la institución imaginaria política griega con la moderna, será necesario revisar el texto “Imaginario político griego y moderno” en Cornelius Castoriadis. *El avance de la insignificancia*. Eudeba: Buenos Aires, 1997.

²⁵⁰ Cornelius Castoriadis. *El avance de la insignificancia*, p. 204.

juzga al herrero, en el caso de la espada. En las cuestiones públicas y comunes, el usuario y el mejor juez no son otro sino la *polis*.²⁵¹

Otro rasgo es que la *polis* griega no es un “estado” en el sentido moderno. La idea de una institución distinta y separada del cuerpo de los ciudadanos habría sido incomprensible para un griego.

a) *Ágora: un espacio y tiempo público*

Un lugar clave para entender el modo político de organizarse de los griegos, más propiamente de los atenienses, es el *ágora*. Éste es un espacio y tiempo públicos para promover la real y más amplia participación general en asuntos de la sociedad. El momento en que surge este espacio es cuando la *ecclesia* deliberaba sobre las cuestiones de guerra con una *polis* vecina. En la situación deliberativa próxima a la guerra no podían votar los ciudadanos atenienses que vivían en las vecindades de las fronteras, pues no podrían hacerlo sin que sus intereses particulares dominaran sus motivos cuando la decisión habría de tomarse atendiendo a cuestiones generales. Si la sociedad está en realidad profundamente dividida por “intereses” contradictorios, insistir en la autonomía de lo político se convierte en algo gratuito. A lo que apunta Castoriadis en estos casos, cuando el interés es motivo de disputa en la sociedad griega, no es a realizar una abstracción de lo social ni a segregar los intereses de las minorías, sino crear condiciones para la discusión de los intereses, crear un *espacio público* para que los intereses sociales dejen de ser el factor dominante en las actitudes políticas y más bien se viertan en el *ágora* para su discusión razonada entre los sujetos implicados.

Crear un espacio público es crear un dominio público perteneciente a todos, pero la participación de todos no se remite únicamente a las “decisiones finales”. Este espacio no sólo es para tratar lo concerniente a una postura que afecte a todos sino es la afectación particular la que se vierte en función de la decisión final a la cual habrá que llegarse. El espacio público es “[...] el que se refiere a sí mismo a los antecedentes y supuestos de las decisiones, a todo cuanto pueda conducir a ellos”,²⁵² donde se materializa la palabra de la gente que habla

²⁵¹ Cfr. Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre...*, p. 119.

²⁵² *Ibidem*, p. 122.

libremente no sólo de política en cuanto a asuntos comunes, sino de cualquier otra cosa que pudiera interesarle. Este espacio es el *ágora*, previo al espacio deliberativo de la *ecclesia*.

Es este lugar “la creación de la posibilidad -y de la realidad-, de la libertad de palabra, de pensamiento, de examen y de cuestionamientos sin límites, y esta creación establece el logos como vehículo de la palabra y del pensamiento en el seno de la colectividad.”²⁵³ Es aquí donde se discuten los intereses, las ideas, las emociones, lo que se vive. En tiempo de las guerras médicas en la antigua Grecia, “el *ágora* [...] sigue siendo el corazón vibrante de la ciudad [...] es donde uno se encuentra con sus amigos, habla de política mientras hace sus compras, y se complace en andar vagando junto a los puestos de frutas y legumbres, o de tienda en tienda”.²⁵⁴

La creación de un espacio público, como lo es el *ágora*, no reviste menos importancia que la creación de un *tiempo público*. Por tiempo no ha de entenderse la institución de un calendario, de un sistema de referencias sociales temporales, más bien “[el] surgimiento de una dimensión en la que la colectividad puede contemplar su propio pasado como el resultado de sus propios actos y en la que se abre un futuro indeterminado como dominio de sus actividades”.²⁵⁵ Este tiempo no es programado ni dirigido hacia el cumplimiento de una tarea a cumplir, es momento libre para que la doxa vaya y venga.

El *ágora*, de manera fundamental, era el centro de la actividad humana secular, aunque los dioses, que no se excluían de las actividades humanas, también tenían su lugar en ella. En este espacio se realizaban las funciones de mercado, de encuentro para intercambio tanto de productos como de noticias, era el núcleo de las actividades sociales, políticas y judiciales. En términos de construcción, el *ágora* en Atenas era un gran solar llano situado a los pies de la Acrópolis, en la calle que conducía a la puerta principal de la ciudad; aquí se encontraban también tribunales de justicia, altares, santuarios, estatuas, fuentes, cloacas y trofeos de guerra; podían verse tiendas, mesas de los banqueros, libreros, mercaderes, gente que compraba y vendía todo lo necesario. Pasear por el *ágora* era la mejor manera de mantenerse informado

²⁵³ *Ibid*, p.123.

²⁵⁴ Roberto Cohen. *Atenas, una democracia*. Aymá: Barcelona, 1961, p. 55.

²⁵⁵ Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre...*, *op. cit.*, p. 123.

acerca de los asuntos públicos, de hacer contactos y negocios, de escuchar rumores y habladurías.²⁵⁶

b) Las esferas sociales en la política griega.

En términos de la sociedad griega antigua, habrá que contemplar la vida social distribuida en tres esferas: el *oikós* (la casa, la esfera privada), la *ecclesia* (la asamblea del pueblo, la esfera pública) y el *ágora* (la esfera público-privada).

Como he mencionado, la *ecclesia* es el cuerpo soberano que legisla y gobierna a manera de una democracia directa, es decir, es por oposición a los “representantes” ya que éstos arrebatarían la participación activa de todo el pueblo, quien es el verdadero experto desde la *doxa* y no desde la *episteme* política. Pero antes de las decisiones últimas de la *ecclesia* está la discusión libre, el intercambio de la palabra, la interrogación sin fin sobre los asuntos de interés para todos los ciudadanos, en donde la *doxa* se hace presente; éste es el espacio público llamado *ágora*, el cual pertenece a todos y es una dimensión básica para ejercer la *paideia* como educación integral en y para la participación política libre y responsable. Finalmente, el *oikós*, es “la casa, la familia. La unidad social y económica fundamental de la sociedad griega que comprendía el grupo familiar, su casa, sus tierras, sus animales, y todos sus bienes, incluidos los esclavos”.²⁵⁷

4.2.5. Democracia autónoma hoy

Basándose en la organización social griega, Castoriadis considera que en la actualidad se distinguen igualmente tres esferas donde se juegan las relaciones de los individuos y la colectividad, entre ellos y su institución política:

Una esfera privada, la de la vida estrictamente personal de la gente; una esfera pública en donde se toman las decisiones que se aplican obligatoriamente a todos, públicamente sancionadas; y una esfera que puede llamarse *público-privada*, abierta a todos, pero donde el poder político, aunque es ejercido por la colectividad, no debe intervenir: la esfera donde la gente discute, publica y compra libros, va al teatro, etc.²⁵⁸

²⁵⁶ Cfr. Sarah Pomeroy, Stanley Burnstein, Walter Donlan y Jennifer Tolbert. *La antigua Grecia; historia política, social y cultural*. Crítica: España, 2011, pp. 311-312.

²⁵⁷ *Ibid*, p. 521.

²⁵⁸ Cornelius Castoriadis. *Una sociedad a la deriva*, op. cit., p. 20.

Las esferas de lo social recrean la democracia para definirse como “la articulación correcta de las tres esferas, y el devenir verdaderamente público de la esfera pública. Esto exige la participación de todos en la dirección de los asuntos comunes, y exige a su vez instituciones que permitan que la gente participe y que la incite a hacerlo”.²⁵⁹

Castoriadis señala la clausura de la democracia debido a que la esfera pública/ pública es de hecho y en gran medida, privada, donde diversos grupos de interés se reparten el poder efectivo de la sociedad, en donde las decisiones se toman detrás del telón y lo poco que llega al escenario público es maquillado. “Constitucionalmente, el devenir de la esfera pública /pública implica que los poderes legislativo, judicial y ejecutivo pertenezcan de veras al pueblo y sean ejercidos por él”.²⁶⁰ Aquí entra el problema de la representación, y sostiene que toda sociedad democrática reconocerá una división de tareas políticas, pero no una división del trabajo político que considera “la existencia de una categoría de individuos cuyo papel, oficio e interés sea dirigir a los demás”.²⁶¹

La libertad y la igualdad habrán de ser valores constitutivos dentro de la sana articulación de las tres esferas, pero dichos valores no son inseparables y complementarios, al punto de decir que “sólo los hombres iguales pueden ser libres y sólo los hombres libres pueden ser iguales”.²⁶² Esto a partir de que toda sociedad es inconcebible sin algún poder explícito, por tanto, la cuestión de la libertad tiene que ver con la igual participación de todos en el poder.

Lo anteriormente presentado se remite a un plano estructural de la sociedad en donde existan espacios, como el *ágora*, para la reflexión afectiva de la sociedad que vierta lo privado a lo público y viceversa, para que las decisiones comunes realmente respondan a las necesidades de una comunidad. La democracia es “[...] auto-institución explícita [pero] es absurdo hablar de un régimen, de una sociedad auto-instituyente si no hay formas ya instituidas que permitan la auto-institución; no tiene sentido. [...] Para que la sociedad pueda ser libre, autónoma, para que pueda cambiar sus instituciones, necesita instituciones que le

²⁵⁹ *Ibid*, p. 21.

²⁶⁰ *Ibid*. p. 35.

²⁶¹ Cornelius Castoriadis. *Hecho y por hacer*, op. cit., p. 86.

²⁶² Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre...*, op. cit., p.104.

permitan hacerse.”²⁶³ Antes de pensar en la democracia como régimen estructurado se necesitan condiciones institucionales para que ésta se ejerza, y una de las fundamentales es la *paideia* o educación, pieza central para establecer disposiciones institucionales que lleve a los individuos a participar en los asuntos colectivos. Esta educación no es sólo asunto de la escuela, más bien, es entender que todo lo que haga la sociedad es, también, educativo.

4.2.5.1 *Paideia democrática o educación para la autonomía.*

La articulación de las esferas en la democracia no es una simple cuestión de disposición jurídica que garantiza a todos la misma libertad de palabra, esto bien puede ser condición pero si sólo se remite a ese grado funcional se convierte el espacio político en propaganda. Dirá Castoriadis que para que la sociedad cambie, hace falta un cambio radical en los intereses y en las actitudes de los seres humanos; la pasión por los objetos de consumo debe ser reemplazada por la pasión por los asuntos comunes. “El deseo y la capacidad de los ciudadanos para participar en las actividades políticas son en sí mismos una tarea y un problema políticos. Y depende, en parte de la existencia de instituciones que induzcan, favorezcan, creen ciudadanos predispuestos a ello”.²⁶⁴

La educación -desde el nacimiento hasta la muerte- es una dimensión central de toda política de autonomía. Sólo la “educación (*paideia*) de los ciudadanos como tales puede dar un contenido verdadero y auténtico al espacio público.”²⁶⁵ Entiéndase *paideia*-educación- como “[...] la formación de individuos que han interiorizado a la vez la necesidad de la ley y la posibilidad de ponerla en tela de juicio, la interrogación, la reflexividad y la capacidad de liberar la libertad y la responsabilidad”.²⁶⁶

La educación en el proyecto político está en función de propiciar el interés de los ciudadanos en los asuntos comunes; dicho interés ayuda a rechazar la idea de la auto-institución autónoma cuyo fin sea la misma autonomía. Se quiere la autonomía para “hacer

²⁶³ Cfr. Cornelius Castoriadis. *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Trotta: Madrid, 2007, pp. 64-68.

²⁶⁴ *Ibid*, p.78.

²⁶⁵ Cornelius Castoriadis. *El mundo fragmentado, op. cit.*, p. 108.

²⁶⁶ *Ibid*. p. 112.

algo” ligado a la vida, por ello es necesario pensar en una política que apunte a la totalidad de la sociedad y no únicamente al poder explícito.²⁶⁷

A manera de resumen. He mostrado que la sociedad es auto-creación en el despliegue socio-histórico desde donde construye sus propias significaciones encarnadas en instituciones; el imaginario social es lo que permite mantener siempre abierta a la sociedad para evitar la clausura institucional, esto a través de la sociedad instituyente que es capacidad de cuestionar lo dado. Por momentos, la sociedad se oculta a sí misma su propia capacidad instituyente para creer que su ley es dictada desde fuera, por alguien exterior; este momento es el de la heteronomía. Ahora bien, la transformación social para romper el cerco heterónimo remite a la autonomía social que es cuestionamiento de lo dado, del origen y valor de la ley, es transparentarse la sociedad a sí misma su capacidad instituyente; dicho cuestionamiento es un ejercicio reflexivo-afectivo en un espacio y momento específico que posibilita la alteración del derrotero socio-histórico, posibilitando que la capacidad instituyente emerja para rehacer las instituciones y las relaciones establecidas entre los sujetos; la autonomía, a su vez, es proyecto político que remite a una praxis en el hacer de la vida y con ello crear las condiciones efectivas para la participación de todos en el poder explícito. La experiencia de la antigua Grecia remite a la creación de la democracia como concreción del ejercicio de la política en las esferas que componen la sociedad: el *oikós*, el *ágora* y la *ecclesia*, siendo el *ágora* el espacio donde se discute, reflexiona y se enlaza lo público y lo privado para que las decisiones finales de la *ecclesia* estén basadas en la reflexividad directa de los ciudadanos.

Por último, la autonomía democrática hoy remite a la armónica articulación de las esferas de lo privado, lo público/privado y lo estrictamente público con la capacidad de propiciar mayor participación de todos en esta última esfera; no obstante, no basta crear un régimen por decreto para asegurar la real participación de todos en lo colectivo, se necesitan sujetos que se interesen en los asuntos públicos desde su propia experiencia, por ello es necesaria la *paideia* para constituir individuos que piensen sobre la ley en la sociedad y quieran hacerlo.

²⁶⁷ Cfr. Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre...*, op. cit., p.129.

El gozne de todo el sistema autónomo que presento desde Castoriadis es el *ágora*, lugar de encuentro reflexivo-afectivo en donde los sujetos constituyen la articulación de lo privado y público, espacio que posibilita que lo imaginario instituyente, el *infra-poder* inmanente en la vida cotidiana de los sujetos, surja y haga posible que la clausura de significaciones se rompa. Lo instituyente está en los sujetos dentro de la vida ordinaria y desde ahí es donde es posible cuestionar lo instituido en una sociedad.

CAPÍTULO V

LAS PARANGUAS EN CHERÁN.

La propuesta teórica de Cornelius Castoriadis se ha trabajado en orden a entender la creación de autonomía en la comunidad de Cherán. Lo central de la propuesta es su planteamiento sobre la sociedad autónoma; ésta es la que se auto-instituye de manera lúcida a través de la reflexión afectiva de la ley heterónoma que impera en un momento dado. Esta reflexividad es cuestionamiento del *nomos*; en ella, los individuos se preguntan unos a otros no sólo sobre los hechos que acontecen, sino también sobre las significaciones que operan en ellos; todo ello desde un plano en el que también se reconocen así mismos los individuos de manera afectiva. Es importante señalar que para crear este cuestionamiento se necesita de instituciones, con sus respectivas significaciones imaginarias, que alteren el orden y creen un espacio y un tiempo instituyentes, es decir, que creen un nuevo *nomos*, donde las relaciones de los individuos se recreen.

Para lograr la auto-transformación social, Castoriadis propone una política revolucionaria como proyecto no finalista y sin objetivos trazados de antemano; es proyecto que construye la sociedad en una praxis desde la vida, que busca consolidar sujetos capaces de cuestionar lo dado y que crea instituciones para albergar a dichos sujetos reflexivos. La forma de este proyecto político es la democracia y su objetivo es posibilitar el acceso de todos los individuos a lo político como poder explícito en las instancias que emiten imperativos sancionables. Castoriadis toma como referente para la democracia la experiencia de la Grecia Antigua, cuya articulación de las esferas de lo privado, lo privado/público y lo público/público constituye el mayor acceso de los individuos al poder explícito y la consolidación de la *paideia* o educación en vistas a la formación de individuos que realmente deseen y se interesen por los asuntos públicos. La tarea de la *paideia* rebasa los espacios formales para el cuestionamiento de la ley; es fundamental la puesta en juego del espacio privado/público, el *ágora* en términos griegos antiguos, donde se conjuga el interés y sentir de los individuos con los asuntos propiamente públicos, donde lo público se vierte en conversaciones y regresa a la *ecclesia* con el contenido de todos.

El levantamiento de Cherán, como he recalcado²⁶⁸ no inicia como búsqueda de su autonomía frente al Estado. En un principio la consigna era: “¡por la seguridad, justicia y defensa de los bosques!”. En el proceso de lucha recuperaron instituciones vitales del pasado que ayudaron a consolidar la cohesión de la comunidad; en el auto-sitio, emergen instituciones del pasado como la ronda comunitaria, las barricadas y la fogata; posteriormente, en la gestión político-administrativa retoman el modo de organización política de sus usos y costumbres.²⁶⁹ Las fogatas, como espacio/momento de encuentro de la comunidad de Cherán, fungieron en un principio como protección y resistencia al crimen organizado durante el auto-sitio; simultáneamente propiciaron e instituyeron que la comunidad se detuviera a pensarse como comunidad y, finalmente, se constituyeron como base de la estructura de gobierno para la toma de decisiones comunales. Entre estas dos etapas, la de protección e institución del nuevo gobierno, las fogatas fungen como institución instituyente que vincula a los comuneros desde un espacio reflexivo-afectivo en el que se auto-instituye la comunidad.

No obstante, si bien el móvil principal para alcanzar una autonomía comunitaria está en las fogatas, algunas significaciones imaginarias comunitarias propician el levantamiento en Cherán, éstas tienen que ver con la relación con el bosque, la historia guerrera de Cherán y la conservación del núcleo poblacional cheranense con el paso del tiempo. Posterior a esto me abocaré a la fogata, que junto con la ronda comunitaria y las barricadas, constituye una institución de confrontación que transita a ser institución instituyente.

Para la descripción de la fogata me detendré en cuatro apartados: como institución instituida en la familia, como institución de confrontación protectora, como institución instituyente y, por último, como institución instituida en el gobierno comunal.

Posteriormente, realizaré una reflexión acerca de lo que es “recuperar lo de antes”: los usos y costumbres, la ronda comunitaria, las *paranguas* y la barricada como modos de organizarse de antes. Finalmente, mostraré cómo las *paranguas* son una experiencia en clave comunitaria.

²⁶⁸ *Cfr.* Cronología del levantamiento.

²⁶⁹ *Cfr.* Capítulo primero.

5.1. Un acercamiento a las significaciones imaginarias influyentes para iniciar el levantamiento.

En el capítulo referido a la heteronomía describí los acontecimientos que llevaron a Cherán a vivir un estado de dominación por el crimen organizado en la tala clandestina del bosque, así como por la colusión del gobierno con éste; dicho dinamismo paralizó a la comunidad por el miedo incrustado en ella. Así mismo, en una mirada más amplia, algunas prácticas propias de la modernidad llevaron a Cherán a la fragmentación de su ser comunitario y esto reflejado más en los partidos políticos que provocaban división de comunero a comunero; es importante señalar que la heteronomía es entendida como auto-enajenación.

Si bien este capítulo pretende auscultar el móvil que detonó el proceso hacia la autonomía comunitaria alrededor de la *parangua*, algunos comuneros atribuyen a tres motivos el levantamiento de la comunidad: lo relacionado a la territorialidad desde la experiencia con el bosque, la historia de lucha de Cherán y la conservación del núcleo poblacional.

En el capítulo anterior, expuse lo que Castoriadis concibe como significaciones imaginarias. Éstas son un entretejido de sentidos que configuran la identidad de una sociedad. Las significaciones imaginarias sociales como tales no existen en el modo de representación, no tienen existencia precisa, no pueden ser captadas más que de manera derivada a través de las instituciones que las encarnan. Existen momentos críticos sociales donde las significaciones se dejan entrever de manera indirecta ya que son ellas las que marcan lo que “se debe” hacer e incluso determinan un tipo de afecto entre los individuos dentro de una sociedad. Es por ello que el bosque, la historia de lucha y el núcleo poblacional son las instituciones derivadas que encarnan un tipo de significación que se moviliza en el momento crítico de Cherán.

5.1.1. La territorialidad desde la experiencia con el bosque.

El 15 de Abril de 2011, nuestro Municipio y comunidad indígena de Cherán, enclavada en la sierra purépecha del Estado de Michoacán, México, inició un movimiento autodefensivo motivado por el imperativo de proteger nuestro bosque, *considerado como el punto central de nuestro sistema de vida, de nuestro sentido y apuesta de ser en el mundo.*²⁷⁰

²⁷⁰ Gobierno comunal de Cherán. *Plan de Desarrollo...*, op. cit., p. 5. Las cursivas son mías.

Alicia Barabas señala que para hablar de lo que significa el territorio para los indígenas, habrá que distinguir entre “tierras” y “territorio”, entendidas las primeras como medios de producción y el segundo como el ámbito espacial histórico y culturalmente apropiado por un pueblo.²⁷¹ Para entender lo que es el territorio en los pueblos indios se habrá de pensar el espacio como un contenedor en el cual se van construyendo diferentes significados, los cuales son sentidos a partir de la relación que un pueblo tenga con él, no es sólo un lugar donde vivir sino con el que se relaciona la historia y las significaciones. El territorio para los pueblos indígenas es:

[...] espacio culturalmente construido por la sociedad [...] Se gesta a través de un proceso en que se convierten espacios neutros en lugares sagrados, de diferente condición y nivel, crea textos en los cuales se asocian imaginarios, significaciones y, también, recuerdos, emocionalidades y experiencias individuales y colectivas [...] en las sociedades indígenas, el vínculo entre identidad étnica y territorialidad es estrecho y vivencial.²⁷²

En la cronología del movimiento de Cherán, en el capítulo primero, señalé que la fecha del levantamiento se adelantó debido a que los talamontes estaban presentes en La Cofradía, principal manantial que abastece de agua a la comunidad, sin lugar a dudas, la afectación del territorio en este lugar detonó la reacción:

[...] por eso defendimos el bosque, por tanto que nos da, nos da el agua. Nos da manantiales, que nos abastecen. La cofradía, ese manantial que mantiene a todo el pueblo. Viera cómo estaba la gente cuando vieron que llegaban para allá; luchamos por eso, iba a perjudicarnos a nosotros como al ganado. Se nos iba a acabar el agua.²⁷³

El bosque para Cherán es sustento debido a que proporciona insumos vitales: “[...] para nosotros es la vida, porque de ahí vivimos, la comunidad se compone de un alto porcentaje de comuneros campesinos y de ahí se sostienen [...] Nuestra vida funciona en relación al bosque [,] de ahí se trae madera, resina, hongos, se saca ceniza de la madera para el nixtamal.”²⁷⁴

Aunque la relación con el territorio por parte de los pueblos indígenas incluye un aspecto extractivista, éste no será el principal motivo de vinculación. El bosque para los

²⁷¹ Cfr. Alicia M. Barabas. “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico” en *Alteridades*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Distrito Federal, vol 14, núm. 27, enero-junio, 2004, p. 106 en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702706>. Consultado el 1 de Julio de 2015.

²⁷² *Ibid*, p. 115.

²⁷³ Joven comunero del barrio 4°. Entrevista realizada por Rodrigo Pinto en la fogata catorce del barrio 4°. Octubre de 2014.

²⁷⁴ Ricardo Torres, comunero. Entrevista realizada por Rodrigo Pinto, Cherán, abril de 2015.

cheranenses es más que un recurso funcional para mantenerse con vida por los recursos madereros o alimenticios que de él obtengan, es también experiencia de vida, es un elemento que refiere a la biografía personal.

El bosque es una parte de nosotros, mía en lo particular. Yo recuerdo que yo cuando tenía como 5 años, mi papá tenía vacas en el cerro, él ordeñaba y hacía queso. En las mañanas recuerdo que andábamos descalzos, pisábamos descalzos el cerro y hacía mucho frío. [...] Yo me venía en mi caballo, había un tramo como de 2 km que estaba tupido de pinos, encinos, iba con el caballo, sudando, al paso de los años, yo me acordaba de esos lugares y los hacía míos, porque crecí ahí, con mi papá. Sembrando algunos cultivos por allá, entonces, el bosque, los cultivos, son muy míos, forman parte de mi ser, podría decirse [...] creo que la comunidad siente de la misma manera porque crecieron allá.²⁷⁵

En Cherán, amamos la vida, la gente ama la vida, por eso la defensa del bosque [...] yo les puedo decir que en Cherán la gente se mata por el territorio porque tiene significados. [...] Cuando atacan [al bosque], es que parte de mis alegrías, yo las dejé ahí y eso es lo que defendemos, y eso es lo que impulsa a decir, ¿cómo es posible?, ¿qué está pasando? Entonces, yo creo que eso es lo que a nosotros nos ha impulsado [...] Vemos el territorio como parte de la vida no lo vemos como una parte monetaria o como el negocio.²⁷⁶

No se trata sólo del bosque como un elemento de la naturaleza, la cual habría que cuidar y defender como algo otro ajeno a los comuneros sino que por la fuerte vinculación con la historia personal, el bosque es parte suya; es un otro que está imbricado en su vida, no es el lugar donde se vive sino la vida misma. “No es como que te quiten una casa, es algo más *interno*” comenta Salvador López.

El bosque es como parte de nuestro cuerpo, es algo así como el hígado, como el esófago, es parte del cuerpo, porque si se muere el bosque también nosotros como indígenas también morimos. Por eso es que hay relación del bosque entre él y el indígena, no es mercancía, es algo que está en nosotros mismos.²⁷⁷

[...] lo que existe en nuestros pueblos, es primero el territorio, el territorio es parte de nuestra vida [...] hay un sentido, y ahora está devastado; el territorio lo siento mío, porque crecí ahí, de hecho los pueblos, en serio se mueren por el territorio, es de ellos porque crecieron ahí, por eso mueren por el territorio, porque es como morir uno.²⁷⁸

La construcción del territorio va a la par de la construcción de la vida. No hay vida sin bosque ni historia sin él. Los relatos presentados muestran que no se trata de una relación comunero-bosque donde claramente se distingan uno de otro, más bien el bosque es inmanente

²⁷⁵ Salvador López. Entrevista realizada por Rodrigo Pinto, Cherán, octubre de 2014.

²⁷⁶ Rafael Vicente. Entrevista, op. cit.

²⁷⁷ José Guadalupe Teandón Chapina, alias “Walita”, miembro del concejo mayor 2012-2015. Entrevista realizada por Rodrigo Pinto.. Octubre de 2014.

²⁷⁸ Rafael Vicente. Entrevista..., op. cit.

a los comuneros. La frase “se mueren por el territorio” refiere a la imbricación de la vida de uno en el otro.

5.1.2. La historia de lucha de Cherán como modeladora.

El levantamiento del 15 de abril no es el único acontecimiento por la defensa del territorio de Cherán. Rafael Vicente y Salvador López refieren la historia de Cherán como guerrera para decir que el movimiento del 2011 no es obra de la casualidad sino de la causalidad, al punto de decir que a partir de estos acontecimientos “históricamente se nos está dejando un tipo de pensamiento o imagen”.²⁷⁹

Jurhamuti José Velázquez Morales recuerda que en esta comunidad existe la costumbre de recordar la historia transmitida de manera oral; esta transmisión oral es responsabilidad de los abuelos y las mujeres de la comunidad. En la memoria colectiva se sitúan personajes y luchas históricas que modificaron el orden social de la comunidad. En los últimos años se ubican cinco acontecimientos en la lucha por la defensa del territorio cheranense. El primero encabezado por Federico Hernández Tapia que, junto con algunas mujeres, luchó en tiempos porfiristas en contra de empresas estadounidenses que quisieron construir vías ferroviarias en terrenos del poblado lo que conllevaba el saqueo de los recursos forestales; Hernández Tapia pasa a la historia como ícono de lucha y una de las escuelas de Cherán lleva su nombre. En el segundo acontecimiento aparece Don Casimiro Leco, personaje histórico de finales de 1917, quien defiende a la comunidad del saqueo por parte de bandoleros liderados por Inés Chávez que abusaban de mujeres, robaban el maíz y quemaban los trojes y casas de la comunidad y también otra de las escuelas de la comunidad lleva su nombre. El tercer acontecimiento sucede a mitad de los años 30 por el reparto inequitativo de tierras y las nuevas políticas agrarias del Estado. Un cuarto movimiento se gesta a finales de los años 70, llamado la “huevoónica”, es una lucha política en contra de los caciques. Finalmente, de 1987 a 1988 se presenta otro conflicto por el poder político a partir de la llegada de otros partidos políticos distintos al PRI, que había detentado hegemónicamente el poder hasta este tiempo; a este conflicto se le conoce como el “zafarrancho”.²⁸⁰

²⁷⁹ *Loc. cit.*

²⁸⁰ *Cfr.* Jurhamuti José Velázquez Morales, *op. cit.*, pp. 64-67.

Rafael Vicente habla de la historia de lucha de Cherán como maestra para el aprendizaje de los niños. Él parte de su propia experiencia en la infancia como testigo de la organización de la gente en el conflicto del '88 y está convencido de que este tipo de acontecimientos son formativos:

Por generaciones es algo que se va dejando, yo vi cómo el 15 de Abril [de 2011] jugaban los niños y a los niños se les queda la imagen de cómo estamos juntos. ¿Por qué se los digo? porque en el 88 al ver cómo se tomaban las presidencias, yo era un niño, tenía 10 años y a mí se me queda bien grabado cómo la gente hacía comida y veía todo lo que sucedía [...] Entonces todos estos niños que vivieron esto van a saber, si pasa esto en lo posterior, van a acordarse de nuestra historia con Casimiro Leco, con Tapia. [...] Entonces, yo creo que también la parte histórica te va dejando, te va plasmando.²⁸¹

La referencia a lo guerrero en Cherán no es en relación a una historia que se impone en abstracto sino muy en la vivencia de las luchas. Por la experiencia en los acontecimientos de conflicto es como se logra aprender un modo de reaccionar tal como Rafael Vicente refiere. La historia de lucha en Cherán modela individuos; más adelante, en la experiencia de las fogatas mostraré cómo también la transmisión oral de estas historias abonan en la configuración imaginaria de los cheranenses.

5.1.3. Conservación del núcleo poblacional Cheranense.

En el conjunto de los pueblos indígenas de la meseta Purépecha, Cherán tiene una peculiaridad: todos se conocen; esto debido a que las tierras de los comuneros de Cherán están bajo la figura jurídica de bienes comunales, lo cual evita la venta de la tierra porque sólo se puede traspasar a los familiares. Esto creó condiciones fundamentales para lograr la seguridad del municipio.

Aquí no hay gente extranjera, aquí la gente se ha mantenido casi en un 99% pura, entonces, *aquí nos conocemos todos*. Si vamos a Paracho la situación es totalmente distinta, Paracho en su mayoría es gente externa [...] Aquí hay sentido de pertenencia, que se usa en la forma de pensar. La gente de Cherán no está contaminada por gentes extrañas; cuando se llega al proceso de decidir si nos vamos por usos y costumbres o partidos políticos, era casi unánime que ya no queríamos partidos, no teníamos que ir convenciendo, la decisión se fue dando de manera automática porque nos conocemos como miembros de la misma comunidad, sabíamos que podíamos.²⁸²

²⁸¹ Rafael Vicente Durán. "La autonomía en Cherán", *op. cit.*

²⁸² Profesora de Cherán. Charla en la plaza pública con Rodrigo Pinto. 15 de abril de 2015. Las cursivas son mías.

Una condición comunitaria que ayudó a generar este movimiento es que nos conocemos. Aquí nos conocemos, hasta por apodos. Decimos en casa de las camelinas. Se conocen por un lenguaje propio. En casa de los charápites. Así rápido se identifica la relación.²⁸³

No se trata de un esencialismo cultural purépecha desde el que supuestamente Cherán se mantenga cohesionado; el énfasis radica en que se conocen unos a otros y esto genera relaciones más estrechas entre los comuneros. En realidad, la “pureza” indígena de Cherán no es la causa de cohesión, sino los vínculos comunitarios arraigados. Si bien los pueblos indígenas tienen el sentido comunitario más arraigado, lo medular está en la relación de unos a otros y no simplemente en ser indígenas. Las relaciones en la comunidad son renovadas constantemente a través de las fiestas religiosas donde los vínculos afectivos se fortalecen; Jorge Atilano atribuye la indignación de los comuneros a que la “familia cheranense” se sintió amenazada.

En el tiempo del auto-sitio, el conocimiento mutuo de los pobladores posibilitó que la seguridad se viviera en confianza de unos a otros:

Nosotros vimos que el otro se encarga de mi seguridad y no yo, cuando estábamos en la fogata decíamos “qué bueno que está durmiendo tal”. Empezamos a recobrar la confianza de unos a otros, recordamos que nos conocíamos unos a otros y la seguridad descansaba en eso.²⁸⁴

Los estrechos vínculos comunitarios se fragmentaron por la parálisis social provocada por la presencia del crimen organizado, pero esta significación imaginaria colectiva posibilitó resarcir las fracturas tanto para provocar el levantamiento como para mantenerlo.

Como mencioné en el inicio de este capítulo, las significaciones imaginarias encarnadas en las instituciones del bosque, de la historia de lucha y en el núcleo poblacional constituyen los motivos por los cuales Cherán se levantó ante la tala clandestina del bosque. Las significación afectiva que tienen estos elementos para Cherán son los que marcaron lo que se tenía que hacer, los que dan respuestas ante la precariedad.

Estas instituciones con sus significaciones respectivas, son los que propiciaron el inicial movimiento de resistencia. Sin embargo, aún y permanecieron estos elementos durante todo el levantamiento, existe otra institución a la cual me enfoco para mostrar cómo fue que Cherán se autoinstituyó, se hizo autónoma desde sí misma para sí misma; para ello, me

²⁸³ Ricardo Flores. Entrevista realizada por Jorge Atilano en Jorge Atilano, *op. cit.*, p.104.

²⁸⁴ Rafael Vicente Durán. “La autonomía en Cherán”, *op. cit.*

remitiré a las instituciones de confrontación que aparecieron en la lucha y entre ellas, me avocaré a la *parangua* como eje no sólo de confrontación sino de cohesión comunitaria.

5.2 La *parangua*

En la introducción del Plan de Desarrollo Municipal de Cherán 2012-2015, se describe brevemente el proceso que llevó a trascender la fase reactiva-defensiva para impulsar la transformación de los mecanismos de constitución de su representatividad política bajo sus usos y costumbres:

El saqueo y depredación de los que el bosque ha sido objeto durante más de veinte años, agravado de manera alarmante en el último lustro a causa de la participación de la delincuencia organizada, hicieron que la comunidad decidiera recuperar el control de sus tierras. La movilización colectiva puso en acción y en evidencia *los recursos y características* que como comunidad tenemos en Cherán, propiciando la detección de otros problemas históricamente acumulados, como la inadecuada representación y gestión de su gobierno local, establecido de acuerdo con las bases del sistema político electoral instituido por el Estado mexicano, como fórmula homogénea para un país con alta diversidad cultural.²⁸⁵

En esta cita se encuentran los tres movimientos que se suscitaron a partir del levantamiento. Primero, el hartazgo por el saqueo del bosque como principal causa de movilización colectiva; segundo, a partir de esta situación se activan *de recursos y características* que son propias de la comunidad; tercero, el descubrimiento de problemáticas históricamente acumulados, en este caso, se señala el sistema político electoral.

Auscultar esos recursos y características que son propios de la comunidad es lo que permitirá entender la manera de cómo brota la idea de renovar su gestión política. Dichos recursos y características son los que surgieron a partir de la acción colectiva del 15 de Abril de 2011.²⁸⁶ En esta parte del trabajo mostraré cuáles fueron esos recursos y características a los cuales llamo instituciones de confrontación, que ayudaron a la comunidad a vivir el auto-sitio. Me centraré en una de estas instituciones: la *parangua* como elemento donde se propicia la auto-institución de la comunidad y desde la cual se gesta la movilización para instituirse legalmente por usos y costumbres.

²⁸⁵ Gobierno comunal de Cherán. *Plan de Desarrollo...*, *op. cit.*, p. 5. Las cursivas son mías.

²⁸⁶ No es del interés de este texto buscar la identidad histórica de Cherán incrustada en características más allá de las que brotaron en el inicio del levantamiento.

Verónica Velázquez se refiere a la fogata, a la ronda comunitaria, a las barricadas y a la alerta (mediante el uso de cohetes y campanadas) como estrategias que se encuentran en la memoria colectiva²⁸⁷ y constituyen el repertorio de confrontación; a partir de este repertorio se propician dos movimientos: por un lado, se configuró un mecanismo de autodefensa y, por otro, cohesión comunitaria.²⁸⁸

Es importante señalar que en el levantamiento de la madrugada del 15 de abril no participó toda la comunidad, pero se corrió la voz de lo que estaba sucediendo. La acción colectiva se generalizó debido a que la policía municipal, junto con los “malos”, intentaron rescatar a los retenidos en el Calvario el día del levantamiento por la mañana y se rumoraba que el presidente municipal en turno, Roberto Bautista, estaba desaparecido por la supuesta colusión directa con el crimen organizado. Concuero con la suposición de Verónica Velázquez de que el evidenciarse para los comuneros que autoridades municipales estaban coludidas con los sicarios y talamontes “[...] significó la urgencia de la autodefensa comunitaria. Sin autoridades, ni policías, la seguridad en el momento de tensión tras el estallido estaba en manos de la ciudadanía.”²⁸⁹ Cherán tuvo que habérselas con su precaria realidad.

Larga y pesada fue la noche del 15 de abril, la gente cercana al templo del Calvario no durmió por vigilar a los talamontes resguardados en la capilla. Aquí se inició la primera fogata y se fueron multiplicando éstas a lo largo del pueblo; fue necesario cerrar las entradas del pueblo y con ello se activaron barricadas y la ronda comunitaria.

Desde este momento [en que la gente se encuentra reunida en el Calvario] empiezan a aparecer las guardias, una institución de antes: la ronda comunitaria que no tiene nada que ver con autodefensa ni con policía rural. ¿Por qué no tiene que ver? La ronda comunitaria no es un invento de nosotros, anteriormente en el pueblo no había policías, sino que a tales vecinos les tocaba hacer recorridos y aquél que no podía daba cigarros o refrescos, se les dispensaba y ya salían. Si alguien estaba haciendo

²⁸⁷ Verónica Velázquez utiliza el término “memoria colectiva” debido a que en otras ocasiones históricas se han utilizado estas estrategias para organizarse según diferentes fines; ejemplo de lo anterior fue en 1988, con las movilizaciones pro Cuauhtémoc Cárdenas ante el supuesto fraude electoral, cuando se utilizaron cohetes y campanadas para hacer la protesta más contundente, de igual manera, los rechazos a la instalación de la vía de ferrocarril por parte de empresas de aserraderos en los que utilizaron estrategias parecidas.

²⁸⁸ Cfr. Verónica Velázquez, *op. cit.*, pp. 117-119.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 113.

disturbios se les llamaba la atención. La ronda comunitaria era así, con gabanes y después se uniformaron; se dividen en dos: los de la seguridad interna y otros de la seguridad del bosque.²⁹⁰

Debido a la situación de inseguridad, la tradicional *ronda* surge como especie de policía comunitaria que salvaguarda a la población amenazada por el crimen organizado. Esta institución se había perdido con el paso de los años, pero con la coyuntura de violencia en el año 2011 fue retomada con auge: hubo decenas de hombres jóvenes y adultos custodiando cada barrio. Larson Beals realiza un estudio antropológico de Cherán en los años 40's plasmado en su libro titulado "Cherán: un pueblo de la sierra tarasca" y dentro de la descripción del gobierno, incluye la ronda comunitaria:

La ronda es una guardia nocturna "voluntaria". El pueblo es patrullado todas las noches por un grupo de entre ocho y 12 hombres bajo las órdenes del jefe de barrio. Este tiene la obligación de notificar a los individuos cuándo les toca prestar el servicio. A cada barrio le toca mandar la ronda por espacio de una semana y cada individuo sirve una semana cada vez que se le llama. Teóricamente, se espera que todo hombre adulto de entre 40 y 50 años preste este servicio [...]. La persona ordinaria quien se pide que participe, probablemente es llamado cuatro o cinco veces al año.²⁹¹

Para muchos comuneros se trata de un elemento central de la organización tradicional comunitaria, al punto de considerarla una institución de la comunidad, que se retoma en el momento del levantamiento.

Por otro lado, la barricada es una frontera material de autodefensa ubicada en los diferentes accesos a la comunidad. Hecha en un inicio de piedras y costales junto con una "pluma" provisional para detener a los automóviles que entran y salen de Cherán, ahora tiene una construcción de concreto tipo caseta para vigilar los accesos. Hacia adentro, cada barricada corresponde a cada barrio que tiene su propia organización. En un inicio se designaba desde el barrio quiénes participarían en las barricadas con horarios establecidos, hoy en día, dentro del concejo operativo de seguridad del gobierno autónomo se designa quién participa en las barricadas.

Tanto la ronda comunitaria como las barricadas resurgieron a partir de la necesidad de seguridad. Si bien la ronda fue algo del pasado que fungía como reguladora para el orden en los años 40's, con el paso del tiempo desapareció para ceder a la policía municipal el encargo de velar por la seguridad. En cambio, la *parangua* es un elemento que aún existía, aunque solo

²⁹⁰ Rafael Vicente, entrevista ..., *op. cit.*

²⁹¹ Ralph Larson Beals, *op. cit.*, p. 264.

dentro de los hogares, pero el día del levantamiento al instalarse en las calles cobra un nuevo sentido, ahora público-privado. Esta institución fue el gozne que permitió que Cherán se articulara por más de 11 meses hasta constituirse como pueblo autónomo frente al Estado. Me detendré en la *parangua* para explicitarla en sus cuatro modalidades: como institución en la familia, como institución de protección, como institución instituyente comunitaria y, finalmente, como institución dentro del gobierno comunal.

El levantamiento de Cherán, desde la autoprotección hasta su constitución como comunidad autónoma frente al Estado, no se entiende sin la fogata o *parangua* en Purépecha, como institución comunitaria que permitió no sólo confrontar a “los malos” sino también cohesionar a los cheranenses para reconocerse unos a otros y, a partir de ahí, reflexionar afectivamente sobre lo que acontecía en su comunidad. Ricardo, comunero miembro del concejo de administración local 2012-2015 comenta: “[...] las fogatas son la médula de todo este aparato de gobierno [...] Después de 15 días [del levantamiento] ya no había autoridad. Las riendas las tomó el pueblo, lo fuimos construyendo con la opinión de todos desde las fogatas”.²⁹² Cherán tomó en sus manos su propio destino y se constituyó a sí misma en la vivencia de las fogatas, desde la participación de todos.

David, comunero licenciado en Derecho, al referirse a la causa de por qué reacciona la comunidad y se articula para buscar la figura autónoma, invita a focalizar la mirada en este elemento clave para entender todo el movimiento:

¿Por qué reacciona? Porque hay elementos integradores como comunidad indígena que no tienen las ciudades o que no tienen otros espacios, en otros foros lo hemos dicho: para poder entender estos procesos de relación social y de cosmovisión, es importante reflexionarlo desde una perspectiva filosófica, no económica, no mediante el derecho, incluso la antropología, pero sí desde la filosofía hay elementos muy importantes que hay que analizar y discutir, es decir, ¿Cómo entiende la población este proceso de entender la vida propia de la comunidad? Es desde aquí, desde la *parangua* [...] se dice: se organizaron mediante los barrios, pero no, hay otro elemento: las fogatas, las *paranguas*, porque para entender lo que nos pasa, lo que nos pasó hay que ver que todo se vertió ahí, todo [...] donde se manifiesta, se comparte, se reflexiona el sentir de la familia y de la propia comunidad. Es un elemento que ya teníamos.²⁹³

Como invita David en la cita anterior, me adentraré a auscultar esta institución donde “todo se vertió”, donde se reflexionó, discutió y compartió en distintos momentos y grados. A

²⁹² Ricardo Torres, entrevista ..., *op.cit.*

²⁹³ Daniel David Romero, . *op. cit.*

diferencia del rondín, institución que no fungía en la comunidad y se retoma para confrontar el asedio del crimen organizado, la *parangua* es una institución que permanecía en la comunidad entre las familias y si bien en un primer momento se utiliza de manera funcional para protegerse, poco a poco se hace lo mismo que se hacía en casa, pero ahora en la calle, se recrea la institución.

Para iniciar, describiré lo que es la *parangua* como institución instituida en la familia para posteriormente dar pie a mostrar los tres momentos de esta institución desde el levantamiento hasta la actualidad: como institución funcional protectora, como institución instituyente y, finalmente, como institución instituida desde el gobierno autónomo.

5.2.1. La *parangua* familiar: institución privada de convivencia reflexiva-afectiva.

Las fogatas no iniciaron en el movimiento de Cherán. Existían dentro del hogar purépecha y a partir del levantamiento cobraron otro sentido según las circunstancias lo fueron demandando. “La *parangua*, institución del hogar purépecha, sale en forma de fogata, en su organización desde la calle retoma elementos de la fiesta, el convite alrededor del fuego, crea un gran espacio de sociabilización”.²⁹⁴ Dicha socialización está compuesta de reflexión, de compartir sentimientos, de reconocimiento de comunero(a) a comunero(a), de decisión y de configuración identitaria para que Cherán sea lo que es hoy en día. La gente menciona que ya no se conocían entre vecinos, que después del autositio volvieron a rearticular el tejido social y esto, desde las fogatas.

Las fogatas son parte de la vida cotidiana de los pobladores de Cherán, es un elemento integrador de la familia y de la comunidad. La *parangua*, cuyo significado en español es **fogata**, es la cocina tradicional purépecha desde la cual se constituye la unidad; está elaborada de tal manera que permite la convivencia de todos los integrantes de la casa. Consiste en un círculo hecho con bloques de adobe o piedra que, junto con los leños y el fuego, constituye el centro de la cocina tradicional. Esta cocina generalmente se encuentra en un cuarto de madera hecho a dos aguas, ubicado comúnmente en la parte de atrás de los hogares; en el fogón la mujer se hinca en un petate o se sienta en una silla pequeña para cocinar y hacer tortillas a mano en el comal, hecho de barro y colocado sobre el fuego. Las mesas no se usan, los

²⁹⁴ Verónica Velázquez, *op. cit.*, p. 123.

comensales regularmente se sientan en banquitos alrededor del fuego. A pesar de los cambios arquitectónicos de las casas tradicionales (la de troje, por ejemplo) hacia construcciones de material, el cuarto de madera con la cocina tradicional persiste. Algunas casas generalmente tienen su cocina formal con estufa de gas, pero al fondo de la vivienda está el cuarto de madera en el patio, o bien en la azotea. La *parangua* es un lugar íntimo del hogar.²⁹⁵

No obstante, la *parangua* es más que un elemento físico que provee de alimentos a los integrantes de una familia. Algunos comuneros vinculan la *parangua* de manera mítico-simbólica, tal cual lo menciona Walita, miembro del Concejo Mayor en el período 2012-2015: “Es el dios *Curicaueri*. Es *curica* que es quemar y esto está en *la Relación de Michoacán*”;²⁹⁶ El comunero David menciona que en *la cultura Purépecha antes de la visión de un Dios Occidental, se inculcó al Dios Fuego*. Ernesto de la Torre, en su texto sobre la mitología Tarasca describe a *Curicaueri* como el Dios Fuego, deidad más antigua. De ella se derivan todas las otras; se muestra que era la primera deidad de los tarascos debido a que toda la vida religiosa giraba en torno a las hogueras, ya que los sacerdotes de la antigüedad tenían la principal tarea de traer y hacer traer leña para las fogatas del templo. Finalmente, menciona: “Dentro del hogar tarasco es la deidad familiar por excelencia el Fuego [...] Simbólicamente en el fogón arde el fuego en medio de tres piedras²⁹⁷ llamada *parangua*”.²⁹⁸ No obstante, aún y en la mayoría de los testimonios sobre lo que es la *parangua* la referencia a *curicaueri* es sólo un dato del pasado para explicar la proveniencia de esta palabra, la carga simbólica es significativa.

²⁹⁵ *Ibid*, pp. 132-135.

²⁹⁶ Wallita se refiere al texto atribuido al franciscano fray Jerónimo de Alcalá titulado “Relación de Michoacán”. Este texto se escribió hacia el año de 1540 y es considerado un monumento historiográfico que describe las tradiciones del pueblo Purépecha en el tiempo prehispánico. Para consultarlo en línea la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán pone a disposición el texto a través de la siguiente liga: <http://www.uiim.edu.mx/images/documentosimportantes/RELACIONDEMICHOCAN.pdf>. Consultado el 3 mayo de 2015.

²⁹⁷ La cantidad de piedras con que se construía la *parangua* eran necesariamente tres por dos motivos: primero, debido a que en las ceremonias religiosas se encendía el fogón alrededor de las tres casas de los sacerdotes; segundo, por tres estrellas que asemejan la trinidad del fuego: El Padre, el hijo y el nieto. *Cfr.* Ernesto de la Torre, Mitología Tarasca en http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/T4/LHMT4_064.pdf. No obstante, en la actualidad, la cantidad de piedras no se conecta directamente con esta descripción ancestral. Consultado el 30 de Abril de 2015

²⁹⁸ *Loc. cit.*

La *parangua* en la vida cotidiana de Cherán es un lugar de encuentro, cohesión, articulación y reflexión familiar. En ella, se detiene el ritmo de vida ordinario para crear un espacio donde se comparte el alimento, el calor del hogar, lo que se piensa, lo que se siente.

Es el lugar donde comemos, que son cuatro piedras acomodadas para la comida. Para nosotros tiene mucho significado porque es el lugar donde platicamos, contamos historias, es lugar de calor porque el clima es frío. Cuando mi mamá hace tortillas todos estamos alrededor.²⁹⁹

Si lo pudiera sintetizar, la *parangua* es el momento clave de la convivencia entre familia, porque es donde se tocan las cosas más importantes de problemas, de logros. Es el punto donde vertimos todo lo que traemos. Tengo muchos sobrinos en Estados Unidos y cuando nos juntamos todos somos 50 personas. Imagínate la fiesta que se hace alrededor de la *parangua*, sólo con el banquito echando tortillas, uno platica de forma abierta de lo que tenga que decir en la familia, de lo que sienta.³⁰⁰

Las fogatas están en la casa. Esa *parangua* es el lugar donde la mamá cocina y hace el ritual ahí porque es toda una vida, todo un estilo de vida en las familias, es el centro de atención en la familia, es para compartir, es para educar, es para regañar, es para platicar en la hora de la comida y la cena, estamos calentándonos y compartiendo varias cosas.³⁰¹

Punto de convivencia donde tanto alegrías como problemáticas se comparten en el convite familiar alrededor de la *parangua*; pero no sólo es apoyo que gusta sino también es espacio para el regaño, la discusión en torno a alguna situación. Las conversaciones y reflexiones en torno a ella son de alta envergadura debido a la importancia que tiene la palabra y la oralidad para transmitir la historia, las experiencias. El Plan de Desarrollo Municipal de Cherán 2012-2015 presenta la *Historia oral* como principio transversal y fundamental para consolidar el escenario deseado por los comuneros, dicha oralidad es vertida alrededor de la *parangua*:

La comunidad de Cherán a través de su historia, ha fundamentado los principios de convivencia comunitaria basados en la palabra y el diálogo, gracias a eso se ha podido conservar gran parte de nuestra cultura como nuestros valores. Esto se puede constatar en el diálogo que se daba entre los mayores y hacia los demás miembros de la familia en un lugar específico llamado *parangua* (fogata) donde se contaba la historia, se daban consejos, el origen y el diario vivir de la comunidad, toda una formación de vida y para la vida.³⁰²

²⁹⁹ Rafael Vicente, entrevista..., *op. cit.*

³⁰⁰ Salvador López. Entrevista..., *op. cit.*

³⁰¹ Ricardo Torres. Entrevista..., *op. cit.*

³⁰² Gobierno comunal de Cherán. *Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015. op. cit.*, p. 139.

La *parangua* es lugar formativo; Jarhamuti José Velázquez Morales, joven licenciado en psicología originario de Cherán, ha profundizado en los significados y símbolos en torno a la fogata en un estudio sobre las repercusiones que tuvo en niños cheranenses durante el movimiento. Este joven comenta que la *parankua* ha educado a las comunidades purépechas desde antes de la llegada de las escuelas con sus respectivos enfoques. En una entrevista a un *tata k'eriJanhasti* (persona mayor con conocimiento) muestra cómo este espacio es configurador de la vida:

Justo ahí es donde se explica la *Kaxímbekua* o buena crianza, es decir, los valores y principios de vida. También es en la *parankua* donde la *jurámukatecha* o la normatividad social es legada, la explicación *pindékuecha* o costumbres y tradiciones que incluyen las fiestas, ceremonias y ritos; se explica la relación social entre hijos, padres y abuelos, la concepción de la vida, la enseñanza de la *Jánaskakua* o sabiduría indígena y conocimientos entre aquellas generaciones antiguas, así como las creencias, las certezas, llamadas en lengua madre *Jakájkukua* también son enseñadas ahí. La *parankua* es pues, esa “pequeña” universidad de diálogo para el *p'urhépecha*, de explicación de la concepción humana, del ser, vivir, existir, transitar, morir; más aún allí se aconseja para bien vivir con *Juramúkua* que es igual a saber ordenar, pero no de mandato sino de equilibrio y orden en la vida, en comunidad, en familia, en pareja o individual o lo que conocemos como *sesüirekua* que en el mundo *turhisi* o mestizo dicen saber vivir, y por eso me atrevo a decir que hay que reivindicar la *parankua* como universidad de pensamiento plural que puede aportar diferentes elementos para la multiculturalidad, en este caso la comunidad de Cherán lo hizo por su seguridad, pero saben que detrás de la *parankua* está presente toda una filosofía natural en relación con el fuego y el diálogo en el centro del hogar.³⁰³

La fogata no sólo es formativa para los niños sino también para los adultos porque es el lugar de convivio y el diálogo en el que se transmite la experiencia, la historia y las maneras de hacerse purépecha y, en este caso, cheranense. La formación, el diálogo y convivencia se despliegan junto con el cariño y sensibilidad, el afecto y el reconocimiento de unos a otros:

A veces uno se desahoga de lo que uno *siente*, como que esos espacios de la *parangua* ayudan a sacar lo que uno trae, a veces uno agarra fuerza, otras veces escuchando encuentra soluciones a problemas que uno trae, esas respuestas no siempre te las dicen directamente, a veces uno sólo *siente* el cariño de la familia, que es reconocido por los demás, escuchado y en eso algo pasa, algo *siente* uno a gusto que ayuda, otras veces uno no *siente* a gusto por lo que le dicen pero platicando nos entendemos y acompañamos, nos conocemos y eso ayuda a que nos digamos con confianza las cosas.³⁰⁴

Si bien ésta tiene reminiscencias ancestrales míticas por la relación con el dios fuego purépecha *curicaueri*, el énfasis está en el testimonio de algunos comuneros de Cherán al referirse a la *parangua* como espacio medular del hogar donde se preparan los alimentos y en

³⁰³ Entrevista realizada por Jarhamuti José Velázquez Morales el 19 de noviembre de 2011, *Cfr.* Jarhamuti José Velázquez Morales, *op. cit.*, p. 65.

³⁰⁴ Salvador López. Entrevista ..., *op. cit.*

donde se realiza la convivencia, el diálogo y las discusiones en tono reflexivo-afectivo. Esta institución es espacio histórico formativo integral del cheranense por la interacción oral de padres, hermanos, abuelos y demás personas alrededor de ella. Ella otorga identidad

5.2.2. La *parangua* como institución protectora durante el levantamiento

Una vez descritas tanto las funciones como significados de la *parangua* en el hogar, corresponde ubicar cómo esta institución se convierte en un elemento de protección ante la inminente amenaza del crimen organizado en el año 2011.

Después de retener en la madrugada del 15 de abril a los talamontes que pasaban en las camionetas, a media mañana llegaron patrullas. Los comuneros pensaban que iban a proteger y apoyar la causa, pero los policías iban a rescatar a los rehenes; estaban coludidos con el crimen organizado. Hubo enfrentamiento, posteriormente la gente se reunió en el Calvario y fue gestándose la idea de defenderse todos juntos pensando en que los delincuentes podían regresar a rescatar a los rehenes. Desde este momento surgen las barricadas y se empieza a correr la voz de que había que estar afuera de las casas para estar atentos:

Que no entren. Hay que estar. No decían fogatas. Hay que salir a su esquina para estar al pendiente. Y la señal, pues, son tres, tres cohetes. Si, son tres seguidos. Y el lugar donde se truenen es que ahí hay problema [...] no podías tronar un cohete allá en el Calvario cuando el problema estaba en una de las entradas.³⁰⁵

Para evitar el ingreso del crimen organizado, se colocaron barricadas en las entradas del pueblo y la gente salió a las calles a colocar piedras en los caminos para que si algún carro entraba no pudiera circular con facilidad. Se fueron organizando de manera espontánea e intuitiva, no hubo un personaje o grupo líder para autositiar a la comunidad, para salir a las calles:

Nadie nos dijo haz esto o aquello sino que cada quien tenía que ver. Estábamos en la esquina, decidimos cerrar, porque nos comentó una persona que venía de Zamora por el colegio de bachilleres, que venían con todo para intimidar [...] Nosotros dedujimos que si querían entrar y salir pues necesitábamos cerrar. Detuvimos un camión, se empezaron a detener en varios puntos camiones [...] Todo eso pasó muy rápido, no hubo tiempo de organizarse ni de pensar, algunos hicieron una cosa y otros otra. Pusimos piedras en la entrada, era otra manera de que salieran ya. Fue repentino. Por allá se detuvo otro camión, pero nadie organizó todo esto. Como que la gente reaccionó después de lo sucedido en el Calvario.³⁰⁶

³⁰⁵ Fresno, comunero barrio tercero, Cherán, 2012. Entrevista de Verónica Velázquez, *op. cit.*, p. 113

³⁰⁶ Ricardo Torres. Entrevista ..., *op. cit.*

Aún y con las reacciones espontáneas para sitiar al pueblo, algunos comuneros detectaban que la seguridad se *sentía* en el Calvario y alrededor del barrio 3°, pero no en las demás zonas de la comunidad. Algunas personas sí participaron en la detención de camiones y acudieron inicialmente al Calvario, pero con el paso del tiempo ese día 15 de abril el temor y la desconfianza de unos a otros los llevó a resguardarse en casas, así lo comentan Chavira y Ricardo:

Después de estar en el Calvario, cuando se hizo tarde me regresé a la casa, cuando bajé vi que estaba solo el pueblo y me dio miedo [...] en el calvario se *sentía* la seguridad, pero abajo no, entré a mi casa, toda la gente estaba encerrada, toda la gente estaba en sus casas con ese temor, mi familia estaba atemorizada adentro.³⁰⁷

Nos escondimos en nuestra propia casa, porque no sabíamos quién nos estaba traicionando, no sabíamos ni a quiénes estábamos enfrentando. Nos fuimos a la casa.³⁰⁸

La noche del 15 de Abril fue larga y fría en el Calvario. Aquí fue donde surgió la primera fogata para vigilar a los rehenes y resguardarse del frío. Los vecinos empezaron a sacar alimentos para compartir y pasar la noche. La participación de la gente que no estaba en el Calvario la atribuyen algunos comuneros a los jóvenes, quienes pasaron por los barrios para animar a las personas a que salieran a las calles a resguardar:

No supe exactamente lo que pasó, pero ya un poco más tarde cuando un grupo de jóvenes llegaron a la plaza, trajeron una llanta, dijeron ‘Miren, hay que hacer unas lumbres para que estemos todos en la calle, para ver a qué hora llegan’, porque había temor de que vinieran por los retenidos. Acomodamos la llanta, juntamos unos leños y le prendimos fuego y nos juntamos los vecinos, como hasta las 12 empezamos a comentar sobre la resistencia, porque la incertidumbre era grande, dijeron “van a venir, van a venir” y eso estábamos comentando de bombas molotov y le dijimos a las familia, dijimos que pusieran agua para hervir³⁰⁹, o juntar piedras en las azoteas. El primer día no fue tan ordenado, por lo de las piedras [...] Pero quien empezó lo de las fogatas, fueron los jóvenes, los seguimos y ahí empezó todo esto.³¹⁰

A mí me consta lo de los jóvenes [...] me daban ganas de regresarme al calvario [...] ahí están todos y eso está seguro [...] estaba pensando [...] y pasaron gritando: eran jóvenes, “no tengan miedo, salgan, salgan de su casa “y me salí, y salió otro vecino, y otro...” toda la noche vamos a estar aquí afuera, no vamos a dormir en casas, “[...] salimos y platicamos con temor e hicimos lumbre y vivimos junto a la fogata y nos dijeron “no tengan miedo, vamos a hacer fogata “estuvimos primero los hombres, luego las señoras, luego los niños [...] nos mantuvimos en la noche y de ahí todas las noches [...] yo ya no regresé al Calvario y cada quien en su esquina nos animamos.³¹¹

³⁰⁷ Salvador Baroco Román, alias “Chavira”. Entrevista..., . *op. cit.*

³⁰⁸ Ricardo Torres. Entrevista..., . *op. cit.*

³⁰⁹ El agua caliente servía para hacerse un café o un té y con ello pasar un poco mejor el frío de la noche.

³¹⁰ Salvador López. Entrevista..., . *op. cit.*

³¹¹ Salvador Baroco Román. Entrevista..., . *op. cit.*

Paulatinamente la comunidad consolidó, como bien comenta Rafael Vicente, una gran telaraña de comunicación con el fin de protegerse en ese momento inicial:

[...] empieza a suceder que después de la primera fogata, empezamos a escuchar que ya cerraron tal negocio y se empezaron a formar las 180 fogatas, en cada cuadra, en ese mismo día. Al día siguiente el pueblo estaba bien sitiado. Empezamos a tejer una telaraña en donde caía un objeto en un lugar lo informábamos por medio de los cohetes. Lo más fuerte del crimen es su organización, no son sus armas. Rescatar sobre todo nuestros espacios. Porque teníamos miedo y por eso entrábamos a las 7 de la noche a guardarnos. Después de ese tiempo, casi durante 3 meses estábamos día y noche, casi sin dormir.³¹²

Cherán vivió un estado de autositio durante el cual más de 180 fogatas configuraron una red de vigilancia. Construyeron un gran sistema de seguridad para mantenerse alertas y vigilar. Largo tiempo se mantuvieron los comuneros alrededor del fogón, en los primeros meses los motivos para mantenerse en esta situación fueron dos: el primero, presionar al gobierno sobre la exigencia de seguridad para la comunidad:

Vamos a hacer lo que tengamos que hacer para que nos respeten, para que el gobierno nos escuche y haga algo por nosotros, eso empezamos a platicar, esos días, esas noches, no había otra más que salir, de que debíamos hacer valer nuestra palabra, de que debíamos hacer que nos escucharan [...] por eso salimos a marchas a Morelia, para que se nos diera solución [...] de cómo hacer nuestra palabra algo escuchado.³¹³

[...] lo que nos mantuvo: fue el coraje, porque las autoridades no nos atendían, nuestras peticiones, fueron pasando los días, nos acercábamos a Morelia para que se nos hiciera caso, nunca nos hicieron caso, ese es el coraje que nos daba. El gobierno decía que no íbamos a aguantar [...] las autoridades no daban solución al conflicto [...] y decíamos que si el gobierno nos condicionaba para quitar las fogatas, nosotros queríamos primero solución y por ese coraje permanecíamos afuera y por eso no nos íbamos a levantar [...] Yo lo que veo en mí, era el coraje, no nos atendía, no escuchaban nuestras peticiones [...] no nos daban soluciones y por eso nos manteníamos afuera.³¹⁴

El segundo motivo fue por el temor a represalias del crimen organizado hacia algún comunero que intentara salir de Cherán. Las actividades cotidianas se paralizaron dentro de la comunidad. Únicamente los miembros de la Coordinación General electa en el Calvario podían salir:

Pero el temor, era que nos detectaran los del crimen y que sabiendo quién comerciaba en pueblos de junto, nos hiciera algo. Ya no queríamos salir, porque [...] nos atraparían. Lo que el gobierno quería es que entregáramos los rehenes pero dejamos de trabajar: la gente que andaba en el campo dejó de ir al campo, la gente de comercio lo dejó, los profesionistas dejaron de ir a las escuelas [...] la gente dejó de ir a trabajar.³¹⁵

³¹² Rafael Vicente. Entrevista..., *op. cit.*

³¹³ Salvador López. Entrevista..., *op. cit.*

³¹⁴ Salvador Baroco Román. Entrevista ..., *op. cit.*

³¹⁵ Salvador López. Entrevista..., *op. cit.*

Al detenerse las actividades comerciales y laborales, los alimentos escasearon y la gente empezó a compartir alrededor de las fogatas los víveres que tenía para cocinarlos en la *parangua*:

Todos nos mantuvimos dentro de la comunidad. Cada uno de nosotros sacaba lo que tenía en casa, las señoras hacían tortillas en las fogatas. Todos comenzaban a cooperar para hacer un atole, hacer una comida. El gobierno le estaba apostando a que nos enfadáramos y nos retiráramos. Eso fue lo que nos mantuvo. Del alimento, todos de poquito compartimos, así fue como sobrevivimos en este tiempo.³¹⁶

Se paralizó todo: comercio, tráfico, las labores cotidianas de la casa. Hubo tiempo de que un vecino se encontrara con otro vecino, se compartieran ideas, se expresaran lo que sentían, estar pensando en las bombas molotov, se venía otro vecino y así y así más grande. No tenían ni techo las fogatas. Era de juntarse en la tarde, noche. Sólo es juntarse para cuidar.³¹⁷

Poco a poco el espacio público de la calle se fue habitando día y noche por todas las familias en las fogatas de las esquinas de Cherán. De igual manera, las primeras fogatas eran únicamente de leños con piedras, pero con el paso del tiempo tuvieron que hacerlas más en forma para albergar las cocinas y para resguardarse de las lluvias:

Pero comenzamos a ponerlas más en forma, comenzamos a poner tejados, a hacer la cocinita en forma. Conforme fuimos viendo cómo actuaba el gobierno, entonces como no pensábamos dejar esto, dijimos, si ya le entramos no nos vamos a echar para atrás [...] y comenzamos a poner las cocinas en forma [...] por el coraje.³¹⁸

Lo único que planearon algunos comuneros fue la detención de las camionetas de los talamontes para el día 15 de abril en la madrugada, la participación de todos en la defensa y resguardo de la comunidad no fue obra de una estrategia trazada. “Yo escuché un comentario que dijeron que lo que pasó a partir del 15 de Abril estaba planeado, pero no es cierto [...] yo nunca pensé 'nos vamos a levantar como pueblo'. Aunque dicen que sí, pero no”³¹⁹. La urgencia y temor de la gente suscitó reacciones en cadena.

5.2.3. La *parangua* pública como institución instituyente comunitaria: convivencia reflexiva-afectiva

Lo que se vivió en las fogatas durante el auto-sitio en Cherán fue un espacio donde cada individuo tuvo la oportunidad de compartir lo que significaba el momento que vivía, fue

³¹⁶ Salvador Baroco Román. Entrevista..., *op. cit.*

³¹⁷ Ricardo Torres. Entrevista..., *op. cit.*

³¹⁸ Salvador Baroco Román, entrevista ..., *op. cit.*

³¹⁹ Profesora del barrio 4°, Cherán, octubre de 2012. Entrevista realizada por Verónica Velázquez, *op. cit.*, p. 115.

tiempo para dialogar y reflexionar sobre lo que sucedía y debían hacer dentro de la comunidad, de decidir ante coyunturas como las elecciones, de aprender de la gente mayor con experiencia. Es la *parangua* el motor para reflexionar sobre lo acontecido.

Esta institución transita de ser un elemento de confrontación para convertirse en un espacio de reflexión, “[...] empezamos a decir ‘¿qué vamos a hacer?’ [...] la pregunta de todos era ‘¿qué vamos a hacer?’ y empezamos a decir ‘nosotros nos organizábamos así’”³²⁰. No se puede entender la frase “retomaron lo de antes” sin antes detenerse en cómo aconteció esto y esta afirmación de Rafael remite primero a la pregunta reflexiva que apunta a otros modos de antes, los cuales se toman a partir del relato vertido por los abuelos alrededor de las *paranguas*.

a) *La parangua, un lugar para reconocerse y reconocer a los otros*

Los puntos de reunión de las casas cada quien los trasladó a la calle. Salieron mi esposa, mis hijas, mis hermanos, el vecino también trajo a su esposa, a sus hijos. Ahí nos conocimos los vecinos. Vivía por allá un albañil, un campesino, pero al platicar *vaciamos lo que traíamos en el interior, lo que sentíamos en relación al problema*. Nos conocimos, me gustaba que de forma natural dijeran que ya no tenían para comer, entonces, la gente nos dimos a conocer tal cual éramos, de una forma desnuda, porque a lo mejor ahí nos conocimos con las inclinaciones diferentes, con otras ideas, incluso de partidos políticos, con religiones, cada quien hablaba de lo que tenía o de lo que sabía.³²¹

La *parangua* detonó otra manera de mirar las diferencias entre los comuneros; las distinciones de religión, de profesión, de roles sociales y de preferencias partidistas disminuyeron a partir del vínculo avivado por esta institución que hasta antes del levantamiento sólo aglutinaba a los miembros de la familia:

A mí me sirvió bastante porque tenía resentimiento con los cholillos y decía que nomás hacen desmanes, pero en ese momento, cuando los vi ahí cooperando, ellos ahí, yo me llevé tanto con ellos, me cambió la manera en que los veía. Yo veía que en la comida sucedían grandes cosas. Fue que todos empezamos a hablar, a decir, aquí estoy, como que inconscientemente eso sentía [...] hubo el compartir el pan, compartirse cada uno [...] porque sentirte acompañado es lo que te hace dar fuerzas [...] porque lo que yo veía es que todos nos preocupábamos, empezamos a dejar diferencias del comerciante, profesionista, campesino o iglesia, se empezó a dejar atrás la diferencia.³²²

Las diferencias tanto de oficios en la comunidad como en la manera de sentirse diferente al otro fueron disminuyendo, esto debido a que afloraron elementos en común como la seguridad, el alimento, el sentir compartido.

³²⁰ Rafael Vicente. Entrevista..., *op. cit.*

³²¹ Salvador López. Entrevista ..., *op. cit.*

³²² Rafael Vicente. Entrevista..., *op. cit.*

El reconocimiento del otro alrededor del fogón creó la unión de los comuneros donde se vertieron preocupaciones, problemas de manera afectiva; la revelación del mismo sentimiento de hartazgo develado a partir del diálogo disminuyó la incertidumbre e inseguridad. “Al estar en grupo ya no se sentía esa incertidumbre, como que el platicar lo que sentíamos nos agrupó más, nos dio el valor de seguir, porque decíamos 'lo que venga, ¿qué vamos a hacer más que seguirle?’”³²³

¿Qué platicábamos? De que todos esperábamos este momento, de que todos teníamos ganas de hacer algo [...] mis vecinos me decían que nos juntáramos, pero no me animaba porque temía me levantarán y así lo compartíamos, era difícil decir que nos juntáramos, pero en la fogata descubrí que todos teníamos ganas de hacer algo así [...] Nos conocíamos de vista, de nombre, nunca convivimos tan de cerca. Pero ¿qué platicábamos?, de que todos estábamos ya hartos, y por eso nadie dudó, mi vecino me decía que estaba harto, estaba cansando. Yo les decía lo mismo, el otro vecino decía lo mismo, por eso una vez que vimos que se armó, platicábamos más, que no íbamos a dejar esto, no vamos a dejar lo que ya iniciamos, porque difícilmente nos vamos a unir.³²⁴

En la conversación diaria y constante no sólo los ánimos se fortalecieron sino que las preguntas reflexivas sobre la situación que vivían empezaron a surgir. “Era como platicar de lo de cada quien pero también de lo de todos en la comunidad”³²⁵. Paulatinamente se transitó de compartirse uno a otro para también mirar y pensar a la comunidad en su conjunto:

Se llegaron a conocer tanto los vecinos, y a platicar, ¿cómo le vamos a hacer, qué decisión se va a tomar?, ya compartir la información. Siento que eso no se puede en ciudades; compartir la comunicación: ¿qué piensas? ¿Cómo te sientes? ¿Qué piensas del gobierno?, ¿de la calle?, ¿del alumbrado? Por eso permanece [la *parangua*] porque a la gente le gusta compartir lo que piensa, lo que siente, lo que se va hacer. Poco a poco, en confianza empezamos a platicar de nuestra situación, de lo que nos había ocurrido, de cómo llegamos a este punto. Salieron ideas para solucionar esto que vivíamos, todo esto mientras compartíamos los alimentos. Era como platicar de lo de cada quien pero también de lo de todos. También se empezó a platicar de la historia.³²⁶

La comunicación tanto de las experiencias propias como de la situación que vivía la comunidad, capacitó a los cheranses para hacer frente a la coyuntura electoral que se presentó ese año durante el levantamiento.

“Se atravesaron las elecciones y nos las llevamos de corbata”³²⁷ comenta Ricardo ante la pregunta de cómo surgió la idea de constituirse como comunidad autónoma frente al

³²³ Salvador Baroco Román, entrevista ..., *op. cit.*

³²⁴ Salvador Baroco Román. Entrevista personal. *op. cit.*

³²⁵ Ricardo Torres. Entrevista persona. *op. cit.*

³²⁶ *Loc. cit.*

³²⁷ *Loc. cit.*

gobierno. Dentro de la cronología del movimiento³²⁸ registré que en el mes de mayo el IEM se presentó en la comunidad para iniciar las gestiones en miras a las elecciones de noviembre de 2011; la respuesta de la comunidad de regirse por sus usos y costumbres no fue inmediata, esto fue hasta el 26 de agosto de 2011. La primera respuesta de la Coordinación del movimiento fue que no participarían en las elecciones hasta no ver respuesta del gobierno para garantizar la seguridad en la comunidad.

b) Reflexiones alrededor de la problemática electoral

La coyuntura de las elecciones se atraviesa en la lucha por la seguridad que exigía Cherán frente a las autoridades estatales y federales; esto puso en el centro de las fogatas la reflexión en torno a este tema *¿Seguir o no seguir con la propuesta de elecciones?*

Fueron dos meses para organizarse (abril-junio) con el asunto de las fogatas, ¿por qué?, porque como ya para ese entonces ya sabían todos lo que estaba pasando, porque primerito como que nadie se enteró porque estábamos encerrados. Entonces tuvimos la capacidad de pensar, discutir, reflexionar este asunto porque ya platicábamos desde las fogatas. La coordinación general nos hizo pensar sobre esto que pasaba sobre las fogatas. *No había tema que no llegara a las esquinas y que todos dijéramos algo.*³²⁹

El nodo de discusión a partir de la irrupción del tema electoral fue alrededor de la *parangua*; ya no se trataba de unos cuantos que reflexionaran esta situación sino de la gente congregada alrededor de los casi 200 centros de diálogo en torno a este tema. La unión en ese momento permitió dilucidar más claramente la amenaza de división por la presencia de los partidos políticos. “¿Cómo le vamos a hacer?” se pregunta la gente ante la inminente necesidad de dar una respuesta a este tema:

Entonces, en estos espacios de reflexión, [...] la *parangua* [es] donde se toman las primeras decisiones para después consensarlas en los barrios y, por último, establecer los mecanismos de decisión de la comunidad; se reflexiona en las *paranguas* la necesidad de expulsar a los partidos políticos. Desde las *paranguas* se dice: 'los partidos nos han ocasionado daño, nos han dividido en la comunidad, nos han impuesto una forma de pensar que no va acorde a las necesidades propias de la comunidad, nos peleamos entre nosotros cuando la guerra ni siquiera es entre nosotros, nos peleamos por un color, hemos dividido la familia por colores y eso ha ocasionado daño'. Nos dimos cuenta que nos apasionamos más que los propios políticos que en el discurso plantean cuestiones ideológicas contrarias. Entonces, dice la comunidad: 'basta con el tema de los partidos políticos', porque esto ha perjudicado a la comunidad, pero ¿cómo le vamos a hacer?³³⁰

³²⁸ Ver el primer capítulo.

³²⁹ *Ibid.* El subrayado es mío.

³³⁰ Rafael Vicente. Entrevista..., *op. cit.*

Surgen distintas ideas para resolver el problema que se presentó a partir de las próximas elecciones; una de ellas fue constituir una planilla única que evitara la división de los partidos, pero también esto se puso a discusión.

Desde las fogatas nos preguntábamos ¿cómo nos vamos a organizar?, cuando se venían las elecciones en junio, ¿qué vamos a hacer? Si le seguimos a los partidos, por ejemplo, una planilla única para evitar la división, ahí está el crimen y vamos a suponer que no está el crimen y supongamos que es gente bien honesta, pero una vez que el que esté de presidente le llega el crimen y ¿qué va a hacer?, adaptarse y si no, lo secuestran, amenazan a su familia, porque es lo que hace el crimen, secuestrar, amenazar. Al jefe de la policía si le llegan, los demás obedecen; pues que amenacen a 40 o a 300 de Cherán, no van a poder los del crimen. El poder está en el pueblo, ¡pues que amenacen a todo Cherán!³³¹

En el diálogo constante de vecino a vecino alrededor de las *paranguas*, ya no sólo se convivía en armonía sino que las diferencias orquestaban discusiones largas, tal como lo comenta Salvador López al decir que “[...] se armaba por momentos un buen convivio pero por otros, las discusiones se prendían por las diferencias de religión, de partido, de ideas, lo bueno es que no nos íbamos [de las fogatas] por más diferencia que teníamos”³³²

Paulatinamente, ante la pregunta de lo que correspondería hacer, surge la palabra de los ancianos del pueblo, a quienes se les ve como “sabios” de la comunidad y por tanto se les consulta sobre las decisiones que era necesario tomar.

c) *El aprendizaje de la gente mayor*

[...] Y la gente mayor nos dice, cómo lo hacíamos antes, cómo nuestros abuelos lo hacían, cómo la gente luchaba por la comunidad; si los partidos políticos no son de nosotros, no son asunto de nosotros, es algo impuesto. La gente se organizaba de tal manera que daba solución a las necesidades de la comunidad. Entonces, empezamos a traer esos elementos, de lo que recordábamos al contarnos. Se empieza a enseñar una estructura de gobierno, una estructura de gobierno en donde claro que tenemos necesidades distintas, con personas distintas, y por consiguiente que se arma de manera distinta.³³³

Así como en la casa alrededor del fogón se gesta la formación de unos a otros, así también en estos momentos la *parangua* se convierte en un centro de aprendizaje para verter la historia de Cherán de cómo era en otros momentos. Adultos, jóvenes y niños empezaron a

³³¹ Rafael Vicente. Entrevista..., *op.cit.*

³³² Salvador López. Entrevista ..., *op. cit.*

³³³ Daniel David Romero, *op. cit.*,

escuchar el despliegue de la historia en los relatos de la gente mayor. El testimonio del niño Yunuen Torres en su experiencia desde la fogata durante el levantamiento, da cuenta de una historia contada en ese lugar:

Mi fogata era la número veintitrés en el barrio segundo [...] Pues sí, una de las historias que se me quedó más grabada nos la contó una persona que ya es de la tercera edad y es nuestro vecino. Ella nos contó historias de hace mucho tiempo; nos habló de Casimiro Leco³³⁴ y de Inés Chávez. Dijo que ese señor, Inés Chávez, venía a atacar a nuestra comunidad, sobre todo a veces se llevaba mujeres o las maltrataba.³³⁵

Yunuen comenta que trataba de ayudar en lo que se podía en la fogata, describe que él no sólo escuchaba sino que también circulaba información de fogata a fogata junto con otros niños y ayudaba en otras labores como traer leña, agua o incluso cocinar. La incorporación de los niños en estos procesos de lucha y de diálogo fue cobrando importancia para crear nuevas formas de aprendizaje más allá de las aulas. Jurhamuti José Velázquez, en su tesis “Las fogatas de Cherán como praxis educativa comunitaria” afirma la importancia de “una educación política y ciudadana, de incorporación de los niños en los procesos sociales y del acompañamiento de la comunidad en la exploración de nuevas formas de organización y gobierno.”³³⁶ La dinámica de las fogatas fue propicia para que los adultos motivaran a los niños para incorporarse a las actividades comunitarias ayudando en las distintas tareas que en la *parangua* se presentaban.

Rafael Durán confirma estos procesos de aprendizaje en las luchas que Cherán ha gestado; él recuerda cómo aprendió a luchar de niño al ver cómo la gente se organizaba: “Al llegar al Calvario, empiezo a ver como coraje, ganas de decir 'aquí estamos', eso me recuerda mucho a mí, porque en 1988 con Cárdenas tomaron la presidencia, yo tenía como 10 años y yo veía a la gente cómo participaba, compartía, platicaba, porque el ejército quería entrar, yo veía a mi mamá, las caras de los demás”.³³⁷

Como vemos, ante la inminente pregunta “¿Qué vamos a hacer?” a partir de la llegada de las elecciones, surgen discusiones y en ellas aparece la gente mayor para contar la historia

³³⁴ Casimiro Leco es un personaje de la historia de lucha de Cherán.

³³⁵ Colectivo Angátapu. *Cheránk'eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio*. Sandoval: México, 2013, p. 61. Disponible en línea en: <http://issuu.com/dianamanrique/docs/cheran>. Consultado el 20 de febrero de 2015

³³⁶ Jurhamuti José Velázquez Morales, *op. cit.*, p.39.

³³⁷ Rafael Vicente, entrevista.... op. cit,

de Cherán en sus luchas y en las maneras en que se organizaba en el pasado: los barrios, las asambleas, los nombramientos por usos y costumbres. Cherán retomó formas del pasado en su rondón comunitario, en la escucha de la gente mayor a partir de su historia.

Jorge Atilano afirma que “[...] la recuperación de las instituciones propias de la comunidad llevaron a la instalación de un gobierno por usos y costumbres, que no es más que el reconocimiento ‘legal’ de la institucionalidad propia de la comunidad”.³³⁸ Cinco son las instituciones que señala: la *parangua*, los abuelos, las asambleas barriales, la ronda comunitaria y las comisiones.³³⁹ Lo instituyente en Cherán no es la recuperación de algo perdido, es la traslación del modo de proceder en la *parangua* familiar hacia la calle. No se puede entender la recuperación de los usos y costumbres sin el diálogo reflexivo y sentido alrededor de esta institución comunal vertida a las calles para hacer explícita la historia y actualizarla en el convivio alrededor del fogón.

d) *Lo instituyente en la convivencia alrededor de la parangua.*

Aún y cuando Jorge Atilano atribuyera a la recuperación de las instituciones lo que llevó a la instalación de un gobierno por usos y costumbres, afirma que el caso de Cherán muestra que “[...] el despliegue de la capacidad instituyente de la comunidad hacia un nuevo diseño de institucionalidad política local es fundamental para crear estructuras que impidan la actuación de la ‘gente mala’”.³⁴⁰ Dicha capacidad instituyente la ubica en la solución dada a partir de la instalación de 200 fogatas en las cuales se gestó la transformación de las relaciones gracias a la conversación en la familia y en el barrio que, a su vez, posibilitó detectar problemas más allá de la inseguridad.

En Cherán se retornó a lo propio, sin embargo, el comunero David menciona que esto ha sido porque es lo que ha funcionado, él recalca que las “[...] transformaciones hay que hacerlas desde la propia vida para la transformación social [...] No es un asunto de imposición esto de volver a lo de antes, es de necesidad. En nuestra comunidad, es un asunto de

³³⁸ Jorge Atilano González Candia, *op. cit.*, p. 102.

³³⁹ Esta institución la describe el autor como una manera tradicional para organizarse en los barrios, que comúnmente se utiliza en las fiestas religiosas o sus actividades comunitarias.

³⁴⁰ Jorge Atilano González Candia, *op. cit.*, p. 112.

necesidades para el ordenamiento”.³⁴¹ Los factores que llevaron a buscar la autonomía gubernamental fue la falta contundente de soluciones por parte del gobierno para garantizar la seguridad de la comunidad así como la presión de los partidos y el IEM para que se siguiera con el procedimiento legal de las elecciones. La necesidad pedía que se instituyeran nuevas formas para el ordenamiento de la comunidad, pero el éxito de Cherán no radica, sin más, en retomar lo de antes sino en la manera en que se retoma:

La fuerza no estuvo en que optáramos por algo que era parecido al pasado, sino en que la gente participó en esa decisión, sintió esa decisión, la abrazó. Todos participamos de esto y no se hubiera hecho sino fuera por las fogatas. El pasado se retomó desde ahí y no fue la fogata que se tomó desde el pasado teórico o relatado; nadie nos dijo que hiciéramos una fogata para platicar, nosotros reavivamos lo que ya hacíamos en el presente, pero principalmente en las casas. Vivimos la fogata, no la pensamos; desde ahí descubrimos lo que necesitábamos. Tal vez no hubiéramos optado por lo de antes y nos hubiera funcionado, ahora sí retomamos algo de antes y eso ha funcionado, pero la garantía estuvo en que todos participáramos de esto.³⁴²

La *parangua* posibilitó el encuentro de comuneros de todas las edades con distintas inclinaciones de creencias y profesiones, desde aquí se gestó el diálogo. Pero esta institución no provino de una estrategia para buscar consensos frente a la inseguridad, fue algo que ya existía en el modo de vivir comunal; los pobladores respondieron desde lo que tenían y sabían. Ciertamente no se puede entender la reflexión sin la *parangua* pero a ésta no habrá que tomarla como una institución separada de los individuos, en ellos inmanentemente se encontraba esta institución; la necesidad de protegerse crea las condiciones para que los comuneros expliciten las reflexiones, la convivencia y el aprendizaje en las historias orales como un modo de proceder alrededor de la *parangua*.

¿Qué hubiera pasado si no se hubiera presentado el IEM por el tema de las elecciones de noviembre de ese año?, ¿habrían los comuneros reflexionado en torno a su modo de organización por usos y costumbres? No se sabrá esto nunca, pero sí habrá que afirmar que a esta problemática no se le dio una respuesta inmediata. Las conversaciones desde las diferencias actualizaron la posibilidad de optar por otro modo que se dispuso gracias a las historias de los ancianos quienes también compartieron sus relatos alrededor de las fogatas.

³⁴¹ Daniel David Romero, *op. cit.*,

³⁴² Daniel David Romero, *op. cit.* El subrayado es mío.

Ahora bien, las *paranguas* poco a poco se fueron estructurando a lo largo del levantamiento hasta ser hoy la organización básica del gobierno autónomo. Las casi 200 fogatas paulatinamente desaparecen de las calles después de los inicios del año 2012 cuando Cherán consolidó su gobierno autónomo. Dentro de este gobierno surge la figura del “coordinador de fogata”, encargado de convocar a los vecinos que en algún momento integraron al inicio estos fogones instituyentes en las calles.

5.2.5. La *parangua* como institución instituida en el gobierno autónomo.

A la par de los procesos anteriormente descritos alrededor de la *parangua*, esta institución paulatinamente cobró una estructura hasta llegar a ser hoy el punto de partida de la participación vecinal dentro del gobierno autónomo.

En el inicio del levantamiento, las fogatas se empiezan a enumerar durante el levantamiento, esto debido a cuestiones organizativas en el momento de la llegada de las despensas del exterior. Se conforman comisiones llamadas de “despensa” y otra de “finanzas”, esta última para administrar las remesas del extranjero. Otras comisiones se hicieron desde la fogata. Desde esta institución se empezaron a nombrar personas para que se turnaran la vigilancia de las barricadas. Con el paso del tiempo, ya no todos los vecinos salían todas las noches y poco a poco se reactivaron las actividades cotidianas; sin embargo, entre las familias que constituían una fogata nombraron a personas que salieran a vigilar por las noches en la *parangua*. Desde aquí los vecinos se organizaban para mantener el resguardo de la comunidad.

Ya en el tiempo de la resistencia electoral, los comuneros se percatan de que la división es provocada por los partidos políticos y la gente que en ellos colaboraba. Después del 26 de agosto de 2011, nuevos horizontes se empiezan a abrir para designar a la gente que querían como dirigentes en el gobierno por usos y costumbres: “Queríamos buscar a gente con más espíritu de servicio, a la más formada, más honrada, con las mejores virtudes que pueda tener una persona”³⁴³ comenta Chavira; se empezaron a buscar características como ver de qué familia era, cómo trabajaba. Pero no se trataba de buscar a gente estudiosa o con altos conocimientos en manejos administrativos, lo importante era que se conociera a quien iba a

³⁴³ Salvador Baroco Román. Entrevista ..., *op. cit.*

ser parte de la organización comunal. “Los nombramientos serán en las fogatas porque el vecino es quien conoce a los vecinos, porque ven si se portan bien o se portan mal y ven si lo hará bien o mal”.³⁴⁴ Campesinos, comerciantes, albañiles fueron postulados para ser representantes de las fogatas.

Rafael Vicente, profesor, comenta que él fue propuesto para ser parte de los concejos operativos y él en un principio no quería participar directamente en esto porque siempre vio a la política como corrupta, pero “ya no se trataba de líderes políticos, sino de servir a la comunidad”.³⁴⁵ Comenta que es cuestión de honor participar. Así muchos otros que no querían participar, desde la *parangua* se le compartía qué veían en él o ella para participar en el nuevo gobierno. Los ánimos de los compañeros fueron también importantes para decidir entrarle al nuevo gobierno.

El triunfo de la comunidad frente al IEM no sólo para detener las elecciones en noviembre de 2011 sino para ratificar el modo de usos y costumbres en la consulta realizada a finales de ese mismo año, conllevó a retirar las fogatas de las calles. Ricardo, comunero, comenta que se sentía un ambiente más seguro y también era poco funcional para que transitaran los carros dentro de la comunidad por las *paranguas*. Sin embargo, recalca “Hay mucha gente que se confunde con esta situación porque dicen que ya no hay fogatas. Pero hay fogatas visibles y no visibles. Hay fogatas de París³⁴⁶ que está visible pero otras que están activas pero no son visibles. Las fogatas son reuniones de vecinos: la fogata número dos es la reunión de los vecinos que en el tiempo del levantamiento hicieron su fogata en ese lugar”.³⁴⁷ Menciona que las fogatas visibles dieron pie a las no visibles, las cuales son base de la organización que ahora se tiene por barrios dentro del nuevo gobierno (ver capítulo 1). “Por eso hay una plaquita donde dice “coordinador de fogata” como antes era el “jefe de manzana”

³⁴⁴ Rafael Vicente, entrevista ..., *op. cit.*

³⁴⁵ *Loc. cit.*

³⁴⁶ Ricardo se refiere a la fogata 14 del barrio 4° (llamado “París”), que hasta la visita que hice en abril de 2015 mantenía la estructura como originalmente se tuvo durante el levantamiento: en la calle, con techado de lámina para resguardar el centro de reunión, el fogón en el centro. Aquí, las vecinas se siguen reuniendo en las noches para compartir su día, comer algún antojito en la noche antes de cerrar la jornada. Ese día en que visité la *parangua*, las vecinas comentaban que aún permanecían en esa fogata por lo que a ellas les había dejado ese momento de lucha en donde se habían armado las *paranguas* en la calle.

³⁴⁷ Ricardo Torres. Entrevista ..., *op. cit.*

pero es diferente porque la fogata es más que el coordinador y como se conocen todos, se articulan todos".³⁴⁸

En la actualidad, los coordinadores de fogata son los que convocan a los vecinos que durante el levantamiento conformaron las *paranguas* en las calles. Uno de los motivos más recientes para congregarse a la gente en las fogatas fue el nombramiento de los nuevos *k'eris* o concejeros mayores para el periodo 2015-2018. Cada barrio se reunió en asamblea el día domingo 19 de abril de 2015 para que la gente de las fogatas respectivas de los barrios presentaran a las personas que consideraran aptas para ser *k'eris*. En asamblea eligieron 3 personas, de las cuales una tendría que ser mujer, para la mayor inclusión de ellas en el concejo mayor. Con cada uno de los cuatro barrios eligiendo a tres personas se conformó el total de 12 personas en el nuevo concejo mayor. Posteriormente, estas personas se presentaron en la plaza principal ante el IEM el día 3 de mayo del mismo año para ser ratificadas tanto por la asamblea general como por el órgano gubernamental electoral.

a) Una experiencia: el nombramiento de los nuevos k'eris en la asamblea del barrio 3°

Tuve la oportunidad de asistir a la asamblea del barrio 3° el domingo 19 de Abril de 2015. Esta reunión fue para elegir a las tres personas que serían parte del nuevo concejo mayor de gobierno. Con la asistencia de alrededor de 1500 personas congregadas en una de las escuelas de la zona, hasta antes de este día, cada una de las 59 fogatas de este barrio se reunió para dialogar sobre la situación del gobierno autónomo y, a partir de esto, proponer a alguna persona de su fogata para ser parte de los nuevos *k'eris*.

Si bien no participé en alguna reunión de fogata en los días previos, fue importante la referencia a la fogata el día de la asamblea de barrio. Un dato importante es que de las 59 fogatas sólo 12 coordinadores de fogata presentaron propuestas de personas, de las cuales, 2 fueron mujeres; el principal argumento de los coordinadores de fogata para no presentar propuestas era que en sus reuniones no veían a gente con las características para ser *k'eri* sino sólo para posibles miembros de los concejos operativos, que en otro momento se elegirían. La moderación de la asamblea no la llevaban miembros del concejo mayor de ese momento, más bien, al inicio de la asamblea la gente propuso a personas ahí presentes para ser coordinadores

³⁴⁸ *Loc. cit.*

de la reunión. Ahora bien, a pesar de que los coordinadores de fogata junto con los moderadores eran quienes más tomaban la palabra, la gente que asistía no estaba exenta de hablar para opinar sobre algún asunto que en ese momento se presentaba.

Un comunero, por ejemplo, ante la ausencia de alguna de las personas propuestas por las fogatas para ser *k'eri*, planteó que en ese momento se postularan a personas que no habían sido presentadas por los coordinadores de fogata, otro comunero apeló a esta propuesta al decir que las fogatas era donde mejor se conocía a la gente y que no le parecía tomar decisiones al calor del momento, además de que si no asistió a la asamblea la persona propuesta es porque no le interesaba; la gente asintió con aplausos en un ambiente entre tensión y alegría. Otro momento en que se detuvo la sesión fue cuando se planteó que se presentara el motivo por el cual las 12 personas habían sido propuestas, algunos preferían que ellos dijeran porqué consideraban ser aptos para ser *k'eris*, otros dijeron que los coordinadores los presentaran, algunos apelaban a que si ya los conocen los vecinos del barrio no era necesario presentarlos, otros decían que si otra persona distinta presentaba a los candidatos se estaría cayendo en la representación y eso sería caer en una actitud partidista; al final permitieron que cada una de las 12 personas mencionara los motivos para ser *k'eri*. Originalmente, en esta asamblea se elegirían a 5 personas y sería hasta el día 3 de mayo cuando se nombrarían a tres de estas cinco personas, esto para que la gente pensara mejor su decisión, sin embargo, otro comunero cuestionó este procedimiento con el argumento de que si se dejaba un tiempo para pensar se pudiera caer en proselitismo en secreto por parte de los 5 personas propuestas y esto dividiría a los vecinos e incluso a las familias, como había ocurrido con los partidos políticos. Con la frase “recuerden la experiencia de los partidos y la división entre nosotros”³⁴⁹ los aplausos de la gente validaron esta propuesta y decidieron elegir a los tres representantes en ese momento.

Después de casi 3 horas de diálogo entre los comuneros, con decisiones a veces a mano alzada y otras con sólo la ovación de la gente, se eligieron a las 3 personas para el concejo mayor por parte del barrio tercero. El método para elegirlo fue que cada asistente se colocara detrás de los(as) postulados(as), sin secretos. Las personas propuestas se colocaron de espaldas

³⁴⁹ Comunero barrio 3°, en Asamblea del barrio 3°, 19 de abril de 2015.

sobre una silla al frente de la asamblea, hasta que una comunera alegó que quería ver el rostro de quien elige.

Al final de la sesión, una comunera me menciona que “esto son nuestros usos y costumbres, elegir a quien conocemos, dialogar en confianza, reunirnos, participar”. Otro comunero me comenta, “lo único que hicimos fue retomar lo que teníamos antes”.

5.3. La *parangua*, ¿recuperación de una institución del pasado?

La ronda comunitaria, la barricada y la *parangua* son instituciones que, junto con el gobierno por usos y costumbres, remiten a la recuperación de un pasado. Distintos comuneros afirman “lo único que hicimos fue retomar lo que antes hacíamos”, de igual manera, algunos externos a la comunidad se refieren a este pueblo como quien toma de sus prácticas tradicionales el modo de elegir a sus autoridades; un ejemplo de esto último lo afirma la Lic. María de los Ángeles Llanderal Zaragoza, Presidenta del Instituto Electoral de Michoacán (IEM), quien se refiere a los usos y costumbres como una decisión de volver a un antes. Esto está dicho en la sección Editorial del órgano oficial de difusión de este Instituto en el año 2012 titulado “Especial Cherán. Elección por usos y costumbres”:

No se tiene antecedente previo al ocurrido en el año 2011, de que la comunidad indígena de Cherán tuviese interés de *volver* a sus prácticas tradicionales para determinar a su autoridad administrativa y auto organizarse[...] la diversidad de comunidades que integran un número importante de municipios del Estado, que en el presente y desde hace mucho tiempo, se rigen por el sistema de partidos políticos, pero que conforme se ha establecido, en cualquier momento tienen derecho a decidir *volver* a sus tradiciones.³⁵⁰

El volver al que se refiere la presidenta del IEM lo dirige hacia las tradiciones de esta comunidad. Habla también de la decisión de esta comunidad por retornar lo que fue y ya no era en el tiempo antes del 15 de abril de 2011, fecha del levantamiento.

Actualmente, existen los coordinadores de fogata, quienes dirigen esta institución instituida en el gobierno comunitario. Dicha autoridad rememora a los “jefes de manzana”, personajes que Larson Beals describe en el estudio antropológico de Cherán que realiza en los años 40:

³⁵⁰ Instituto Electoral de Michoacán. “Especial Cherán, elección por usos y costumbres”. *op. cit.*, sección Editorial. Las cursivas son mías.

Los jefes de manzana también son nombrados anualmente por el presidente municipal y durante su año en el puesto no tienen otras obligaciones. Al recibir las instrucciones del jefe de barrio, los jefes de manzana notifican a los residentes de su manzana si es necesario algún trabajo comunal (faena), como por ejemplo, reparación del sistema de agua, trabajo en algún camino o puente, limpieza de los límites del pueblo, etc.,. Y ellos se encargan de que todos los involucrados cumplan con sus obligaciones. Se pueden nombrar jefes de manzana especiales para eventos especiales tales como el levantamiento del censo. Estos jefes especiales de manzana sirven solamente durante el tiempo necesario para completar su cometido especial.³⁵¹

La referencia al “jefe de manzana” en los años 40, es descrita por Beals dentro de las funciones del gobierno. La persona que detenta este puesto convoca a los vecinos cuando se requiere alguna actividad en el barrio según las indicaciones del jefe de barrio. Varios comuneros vinculan esta estructura de los años 40 a lo que ahora son las fogatas en la estructura política. De igual manera, la ronda comunitaria y el modo de regirse por usos y costumbres son prácticas de antes que ahora se retoman. Ante esto, habrá qué entender el cómo de esta recuperación.

Ante esto entramos a la problemática de la historia, de la recuperación de la misma y, en el caso de Cherán, por el ejercicio de retomar una estructura institucional ancestral de usos y costumbres.

Castoriadis concibe a la historia como el despliegue en la sociedad, en el que una y otra no pueden separarse sino que es una tensión entre la sociedad instituida y la sociedad instituyente que con el paso del tiempo se reconfiguran. La historia para Castoriadis no es secuencia en donde se pueda ubicar un antes y un después de manera clara y definida, sino es emergencia de alteridad, creación inmanente de la sociedad que se altera con el paso del tiempo.

A propósito del surgimiento de nuevas significaciones, Castoriadis afirma:

De lo que se trata es de la emergencia de una significación central que reorganiza, redetermina, reforma una multitud de significaciones sociales ya disponibles, a las que al mismo tiempo altera, condiciona la constitución de otras significaciones y acarrea, lateralmente, efectos análogos prácticamente sobre la totalidad de las significaciones sociales del sistema considerado. Y, bien entendido, nada de esto afecta en absoluto a significaciones “desencarnadas”, por el contrario, se da conjuntamente con, y no puede darse sin, transformaciones de las actividades y de los valores de la sociedad en cuestión, como tampoco sin transformaciones efectivas en los individuos y los objetos sociales.³⁵²

³⁵¹ Ralph Larson Beals, *op. cit.*, p. 264.

³⁵² Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria...*, *op. cit.*, p. 562.

Más que volver a un antes, es el pasado que se hace presente para crear nuevas maneras de organización social. “Si bien la creación es inmotivada, siempre tiene lugar bajo coacción (nunca *in nihilo* ni *cum nihilo*) [... nunca]la creación significa que cualquier cosa ocurra en cualquier parte, en cualquier momento ni de cualquier manera”.³⁵³ La posibilidad de regirse por sus usos y costumbres es un pasado que se activa a partir de la reorganización imaginativa que la experiencia de las fogatas provoca

Tanto la ronda comunitaria como la *parangua* y los usos y costumbres tienen participación en la historia de Cherán y, por tanto, no son creaciones desde una *tabula rasa*. Y, en cuanto a las paranguas, he expuesto que éstas transitaron de lo privado a lo público. Aún y la comunidad haya decidido “regresar” a ese modo de regirse en sus instituciones, ese regresar no es mera imitación, debido a que los sujetos en Cherán han pasado por un proceso reflexivo-sentido deliberativo en un contexto totalmente distinto al que se tenía en otro momento en que las instituciones retomadas prevalecieron en el pasado.

Es reduccionista decir, como lo hizo la presidenta del IEM anteriormente citada, que esta comunidad decidió volver a su tradición. Jamás un volver al pasado será optar por un algo fijo que no se modele por el presente; optar por algo ya instituido no puede ser mera repetición porque la apropiación es transformación de lo reapropiado. El error de los culturalismos es asumir que la decisión de una comunidad indígena de volver a sus tradiciones consiste en regresar a una identidad ya determinada, como si los indígenas tuvieran un modo fijo de ser y como si ese volver no fuera apropiación desde la nueva situación en la que se encuentra la comunidad.

Las paranguas públicas son el espacio-tiempo del surgimiento de una nueva significación para optar por un nuevo modo articulado con el pasado. Ellas recrean las relaciones entre los cheranenses, la organización social y son pivote para revertir la historia.

³⁵³ Cornelius Castoriadis. *Hecho y por hacer, op. cit.*, p. 33.

5.4. Las *paranguas* públicas: una experiencia en clave comunitaria.

Hasta ahora he utilizado el término "comunitario" sin detenerme a explicarlo. A continuación me detendré en este término para remitirlo a la experiencia descrita en las *paranguas* públicas. Luis Villoro propone un nuevo modelo social con énfasis comunitario en contraposición al neoliberalismo, el cual funda a la sociedad desde la mirada puesta en los valores supremos de la preservación de los derechos individuales y la protección de la vida privada. "En el enfrentamiento de los intereses particulares, la vida en común queda atomizada. Ante esto, hay algo ridículo siquiera plantear: la comunidad".³⁵⁴ En el modelo neoliberal, cada individuo tiende a retraerse al ámbito de su vida personal y desentenderse de los colectivos. El Estado en la modernidad es un estado neutral, sin capacidad de imposición, que espera que las libertades individuales en competencia le señalen cómo actuar. El pensamiento político que parece gozar de un consenso general, reivindica las libertades individuales y debilita las instancias que puedan asegurar mínimamente la pertenencia de todos a una misma colectividad.³⁵⁵ ¿Se pudiera pensar en una sociedad en que fuera compatible la libertad individual y la comunidad? Para responder a esta pregunta, Luis Villoro, de la mano de Max Weber, define el término comunidad:

[...] llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que [...] se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de construir un todo... La comunidad puede apoyarse sobre toda suerte de fundamentos, afectivos, emotivos y tradicionales.³⁵⁶

La comunidad se distingue de una sociedad por contrato; esto último es resultado de las decisiones individuales motivadas por intereses particulares. La comunidad se dirige, en cambio, por el interés del todo donde cada individuo se considera a sí mismo perteneciente a una totalidad, de manera que lo que afecta a ésta le afecta a él. "Sólo cuando los sujetos de la comunidad incluyen en sus deseos lo deseable para todos, la comunidad se realiza cabalmente; cuando no es así, permanece como una meta regulativa, en tensión perpetua a la que podemos acercarnos pero nunca alcanzar".³⁵⁷ El "todo" al que se refiere Weber, Villoro lo relaciona con

³⁵⁴ Luis Villoro. *De la libertad a la comunidad*, op. cit., p. 27.

³⁵⁵ *Ibid*, pp. 27-28.

³⁵⁶ Max Weber. *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica: México, 1969, p. 33.

³⁵⁷ Luis Villoro. *De la libertad a la comunidad*, op. cit., p. 29.

"los otros" que conforman la colectividad junto al individuo; de igual manera, la referencia a la colectividad bien puede ser de manera afectiva o tradicional, es decir, o bien apunta a las relaciones desde la *philia*, o bien porque por costumbre hay una referencia a los demás.

Para hablar del tipo de asociación comunitaria por herencia tradicional, Villoro refiere a las comunidades indias; los antiguos pueblos indígenas han mantenido el sentido tradicional a pesar de la coexistencia con las asociaciones políticas derivadas del pensamiento occidental. En ellos persiste la preeminencia de la totalidad sobre los intereses individuales. "El individuo adquiere sentido por su pertenencia a un todo: la comunidad humana en que vive, la totalidad de la naturaleza misma. La relación con los otros no está basada en el dominio sino en la reciprocidad de servicios. Nadie tiene un poder particular, las autoridades ocupan un cargo por tiempos definidos y no perciben remuneración alguna por su función. Como gustan decir los indígenas: todos deben seguir el principio de "mandar obedeciendo".³⁵⁸

En muchas ocasiones las comunidades indias rompen su referencia comunitaria por la presencia de la modernidad. Algunos rasgos de estas fracturas están en la transformación del territorio que pasa de concebirse como "madre tierra" a ser "tierra", la cual es susceptible de ser poseída, vendida al mejor postor, dominada para disfrute de algunos cuantos; otro rasgo es la desaparición del arraigo estrecho del individuo a un espacio local para convertirse en un ente aislado, sin lugar fijo en la sociedad que necesita trazar su propio camino y ajeno a los vínculos comunitarios; el sentido radica en el individuo y no en la colectividad depositada en la tradición comunitaria. Finalmente, otro rasgo es la aparición del Estado moderno que fragmenta a la comunidad al ceder el poder de todos a la restrictiva especialización burocrática estatal impersonal.

En los tiempos actuales del debilitamiento Estatal, brota otra posibilidad con el resurgimiento de pueblos y etnias con un fuerte sentido comunitario basado en la tradición; sin embargo,

[...] no hay regreso posible. Después de haberse transformado por la modernidad, la sociedad no puede volver, sin más, a formas de vida anteriores [...] podemos imaginar un nuevo modelo de comunidad.

³⁵⁸ Luis Villoro. *El Poder y el Valor. op. cit.*, p. 368.

Mientras la comunidad tradicional se justificaba en la obediencia a los usos y costumbres heredados, la comunidad nueva tendría por condición la posibilidad de rechazarlos libremente.³⁵⁹

Villoro apunta a la recuperación de los valores de la comunidad sin la destrucción total de la modernidad con la libertad individual como rasgo más distintivo; su propuesta será la creación de una sociedad alternativa a través de la superación de la corriente moderna neoliberal al hacer énfasis en lo comunitario. Para este cometido, se distinguen algunos rasgos del nuevo tipo de asociación propuesto por Villoro:

[...] la colectividad no podrá *exigir*, como requisito de pertenencia, la práctica del servicio ni la vivencia de la fraternidad; sólo podría promover la libre adhesión a esos valores. La comunidad no sería algo dado, con lo que se encuentra al nacer el individuo, sino un fin libremente asumido para dar un sentido superior a su vida: la comunidad sería la construcción de un mundo otro, por la voluntad concertada de todos; esta forma de comunidad implica una nueva manera de concebir el sentido. El sentido de algo ya no está dado por su pertenencia a una totalidad o a los usos y costumbres (como en las comunidades tradicionales), tampoco por la decisión individual de la propia libertad (como en las sociedades modernas), sino por la integración de cada individuo en una totalidad, tal que en esa integración se realiza plenamente como persona [...] en la comunidad, en la que cada quien se descubre a sí mismo al vincularse con los otros.³⁶⁰

La comunidad no sería ya impuesta a través de la referencia a la tradición, tampoco es atomización de los sujetos que se desvinculan unos a otros en la individualidad; será construcción social donde cada sujeto descubre su propio sentido en referencia a la totalidad. "La comunidad tradicional fundaba la pertenencia de los individuos al todo en los usos y costumbres heredados, la nueva comunidad la fundaría en la autonomía individual".³⁶¹ Esta propuesta, no dista de Castoriadis en la búsqueda de la transformación social al mencionar que "la autonomía de la colectividad, que no puede realizarse sino por la auto-institución y el autogobierno explícitos, es inconcebible sin la autonomía efectiva de los individuos que la componen".³⁶²

Villoro ubica a las comunidades indígenas zapatistas de Chiapas como un ejemplo de recuperación de valores de la comunidad en el seno de la sociedad moderna; dichas comunidades "hunden sus raíces en el viejo universo indígena y, a la vez, asumen los valores

³⁵⁹ *Ibid*, p. 370.

³⁶⁰ Luis Villoro. *El Poder y el Valor*, *op. cit.*, p. 374.

³⁶¹ Luis Villoro. *De la libertad a la comunidad*, *op. cit.*, p. 36.

³⁶² Cornelius Castoriadis. *El avance de la insignificancia*, *op. cit.* p. 273.

de libertad e igualdad individuales de la sociedad moderna"³⁶³, un ejemplo de esto es su constante invitación a la sociedad civil para la realización de una democracia participativa ya que no quieren el poder para sí sino para todos. El "mandar obedeciendo" no es otra cosa que reconocer que el poder estaría controlado por todos.

Ahora bien, con el desprendimiento de la referencia a la tradición como eje para las nuevas sociedades, queda el sentimiento subjetivo que construye un todo, el cual es la colectividad compuesta no por abstracciones supraindividuales sino por sujetos concretos con sus propias aspiraciones. Atendiendo a esta afectividad como base de la colectividad, dirá Villoro que la "fuerza del *eros*"³⁶⁴ persiste. Impulsa ahora a la reintegración en el todo-otro [...] El individuo adquiere valor y sentido al formar parte de una totalidad, que no está dada previamente, sino que se construye".³⁶⁵ Resta decir que la asociación en clave comunitaria está imbricada con la afectividad, con la *philia* de individuo a individuo, donde cada uno es con la colectividad y la colectividad se constituye a la par de los individuos, no de manera racional o impuesta sino porque las relaciones de unos a otros tienen un componente afectivo que los vincula.

En relación a Cherán, sin hablar más que de la experiencia alrededor de las *paranguas*, la interacción que se vivió en aquél entonces fue en clave comunitaria, entendida ésta no como herencia del pasado, sino como relación afectiva de *eros* en la convivencia reflexiva a propósito de la violenta realidad que vivía el pueblo, lo cual permitió compenetrar aspiraciones individuales y colectivas para rehacer la totalidad comunal. La historia como tradición se vertió en la interacción comunal a través de la oralidad de los ancianos, a través de las significaciones imaginarias que se expresaron en aquél momento convival. La autonomía de Cherán fue gracias al reconocimiento de sus comuneros con capacidad instituyente; la recreación de las relaciones fue el gozne cohesionante para rehacer la ley comunal, desde aquí la tradición se mantiene abierta y cuestionada según los propios criterios de la colectividad.

³⁶³ Luis Villoro. *El Poder y el Valor*, op. cit., p. 374.

³⁶⁴ Sin marcar una definición clara de lo que llama *eros*, Villoro indica que es un componente afectivo de la actitud el cual conlleva un contenido emocional Cfr. Luis Villoro. *El Poder y el Valor*, op. cit., p. 16.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 376.

Una muestra de apertura de la tradición en Cherán es la incorporación de las mujeres en la participación política. A diferencia del primer concejo mayor autónomo donde sólo hubo una mujer dentro de los 12 *k'eris*, para el período 2015-2018 se estipuló que por lo menos se eligiera a una mujer en cada uno de los cuatro barrios. Esta modificación no está exenta de diferencias entre comuneros; sin embargo, el discurso de apertura se hace por la misma exigencia de las mujeres que desean participar.³⁶⁶

En relación a estructura política, Villoro invita a renovar las ideas regulativas que vertebran la concepción consensuada de una sociedad liberal para imprimirles lo comunitario en ellas. Me detengo en cada una de estas ideas regulativas, en primer lugar, si bien el fin principal de todo liberalismo es garantizar la libertad individual, con la nueva forma de sociedad alternativa comunitaria no se "regresaría" a la imposición de prejuicios colectivos a los individuos, más bien "debe procurar no sólo las libertades privadas para elegir una forma de vida, sino también la libertad de todos para realizar lo que elijan" ³⁶⁷ y esto implica la satisfacción de necesidades básicas e igualdad de oportunidades para desempeñar cargos y funciones. La democracia es la segunda idea en el liberalismo y en la sociedad orientada a la comunidad se transitaría de una democracia representativa, en la que el poder se ejerce fuera del control del pueblo, a una democracia participativa en la que el poder se difumina en comités de barrio, consejos obreros, gremios y asociaciones múltiples de la sociedad civil. El tercer elemento a considerar sería el Estado con un fin comunitario, el cual, aun respetando la multiplicidad de valores y fines de quienes componen la sociedad, no se comportaría con total

³⁶⁶ Reproduzco dos relatos de comuneros varones son los que para dar muestra de las distintas visiones que se tienen acerca de la consideración de participación de las mujeres en la política. Por un lado, la necesidad de cuestionar la manera tradicional: "También en la reflexión propia, nos han exigido las compañeras. No todo es bueno en el asunto de regresar. Hay que reconocer que nuestras comunidades tiene un rol muy machista, aunque no queramos. Está la exigencia de las compañeras, nos parece adecuado: nunca se ha dado el reconocimiento a las compañeras en las luchas y han jugado un papel fundamental. En este proceso, las mujeres fueron las que salieron al frente, los hombres estuvieron detrás de las faldas. Hay un empoderamiento fuerte de las compañeras. Entonces, como es algo que es relativamente nuevo, tienen mucha fuerza nuestras compañeras, en los barrios se les considera mucho, déjame ser honesto. A las compañeras no se les consideraba mucho, ni en las decisiones, ni en la participación: hay cosas que tenemos que retomar como formas propias y otras que tenemos que dejar por las exigencias de la *comunidad*". Daniel David Romero, comunero de Cherán, *op. cit.*

Por otro lado, un relato que busca justificar en la cultura el que la mujer permanezca en casa: "Hay mucha controversia en la equidad de género, pero no entendemos que la mujer siempre ha estado preparada y participa cuando se toman decisiones. El que da la cara es el señor pero las decisiones se toman en casa y ¿quién creen que da las órdenes en casa? la mujer ahí da la idea, el hombre es quien da la cara. El sistema occidental nos dice que la mujer también tiene que salir, pero la familia, ¿quién la atienda? no quiero decir que la mujer tiene que estar pero en nuestra cultura así es. De hecho, gracias a la acción interna de la mujer el señor pudo actuar." Comunero. Charla en la plaza de Cherán, Abril de 2015.

³⁶⁷ Luis Villoro. *De la libertad a la comunidad, op. cit.*, p. 38.

neutralidad como en el neoliberalismo, sino que apuntaría a eliminar progresivamente la exclusión emanada de las desigualdades generadas por la competencia en el mercado; el poder estatal no derivaría de la fuerza económica o antidemocrática sino de la participación democrática de todos. Finalmente, la asociación comunitaria tendría entre sus fines el incremento de la productividad y el desarrollo pero sin redundar en la marginación de una gran parte de la población.

No es tema de este texto verificar si la estructura gubernamental y política autónoma de Cherán en la actualidad apunta a una cohesión comunitaria, no obstante, me referiré al último punto señalado por Villoro sobre el "desarrollo y productividad" en Cherán, como elementos que no pueden ser ajenos a las nuevas sociedades que están imbricadas con la modernidad, pero que no necesariamente se orientan de la misma manera que en las sociedades occidentales. Por el lado del desarrollo, el título del plan comunal 2012-2015 incluye este término, sin embargo, se deja en claro que son de suma importancia las relaciones afectivas para la ejecución de los planes ahí propuestos; esto se muestra en el apartado de "las líneas estratégicas para el desarrollo del municipio" dentro de las cuales se plantea la "reconstrucción del tejido social comunitario a partir de la recuperación de familias unidas en el *cariño* y solidaridad comunitaria".³⁶⁸ Por el lado de la productividad, Cherán tiene actualmente un vivero que administra el concejo de bienes comunales, el cual tiene como fin la reforestación de toda la zona; como resultado de esto, sólo el año 2014 produjeron 1 millón 600 mil plantas,³⁶⁹ y si bien estos pinos servirán para las hectáreas de bosque afectado en Cherán, la producción ha llevado a que la CONAFOR le compre pinos a Cherán para reforestar otras zonas de la meseta purépecha; estos ingresos servirán para que Cherán sea cada vez más autónomo en materia económica. "Desarrollo" para Cherán no se vive al modo capitalista como acumulación de bienes en sí misma sino en función de las necesidades comunales, en este sentido, su proyecto apunta a ser un modelo anticapitalista.

Es válida y plausible la aspiración de Villoro al proponer un modelo que supere al neoliberalismo a través de la clave comunitaria, pero no deja de ser un "principio", una idea

³⁶⁸ Gobierno comunal de Cherán. *Plan de Desarrollo...*, *op. cit.*, p. 157. Las cursivas son mías.

³⁶⁹ Arturo Campos y Juan G. Partida. "Cumple Cherán 4 años de autogobierno, sin partidos" en *La jornada*. Periódico *La Jornada*. 20 de abril de 2015, p. 29, en <http://www.jornada.unam.mx/2015/04/20/estados/029n1est>. Consultado el 1 de agosto de 2015.

reguladora que aspira alcanzar una asociación civil que depende de la voluntad de quienes la conforman. Más que la democracia participativa o cualquier otra propuesta regulativa institucionalizada para recrear la asociación social en clave comunitaria, enfatizo que la autonomía en Cherán gestada en las *paranguas* fue comunitaria, no por referencia a la recuperación de prácticas ancestrales emanadas en la nueva constitución gubernamental, tampoco porque así se lo hayan propuesto los comuneros, sino por la disposición reflexiva-afectiva de reconocer la valía del otro. La relación en clave de comunidad no fue estrategia, fue vivencia, fue expresión de la *philia*, presencia del *eros*, y a partir de ésta fue posible la autonomía.

5.5. Conclusiones

A manera de síntesis presento lo más significativo de lo relatado en este capítulo sobre las fogatas como institución instituyente de la comunidad de Cherán. En primer lugar, no se puede dejar de lado que ante la necesidad de seguridad por la ausencia de instituciones gubernamentales efectivas, la comunidad atribuye a ciertas significaciones imaginarias sociales como las causas del levantamiento, tales como lo es la relación con el bosque, la historia guerrera cheranense y el mantenimiento del núcleo poblacional. Sin embargo, al inicio del levantamiento, se retoman ciertos recursos históricos comunitarios para afianzar la protección comunitaria como la barricada, la ronda comunitaria y la fogata, a los cuales he llamado instituciones de confrontación. Dentro de estas instituciones me detuve en la *parangua* como elemento que funge como algo más que instrumento de seguridad. La *parangua*, entendida no sólo como fogón para la preparación de los alimentos, sino como institución que congrega a la familia en el convivio afectivo y formativo, se traslada a las calles; esto en un inicio congrega a los comuneros para cuidar al pueblo. La carencia de abasto alimenticio provoca que las fogatas se conviertan en medio para compartir los víveres, alimentarse alrededor de ella y las familias se congregan para platicar sus experiencias.

La fogata pública se convierte en espacio para verter los sentimientos de la experiencia de la violencia, relacionarse unos y otros, reflexionar sobre las causas de lo acontecido y dilucidar el problema de los partidos políticos a partir de la inminente llegada de la gesta electoral del año 2011, lo que provoca decir no a los partidos políticos, con lo cual emergen

las propuestas de nuevas maneras de organización. Cherán se piensa, se siente, se reflexiona a sí mismo de persona a persona, de cuerpo a cuerpo alrededor de la *parangua*. La enajenación de unos a otros se diluye por el vínculo en la convivencia comunitaria, las diferencias entre comuneros disminuye y junto con la develación de las causas de la fragmentación comunitaria, se modifica el estado heterónimo. Desde aquí se configura el proyecto de usos y costumbres como herencia del pasado posibilitada por los relatos de los ancianos. Posteriormente, una vez constituido el gobierno autónomo, las fogatas se retiran de las calles para conformar ahora la primera instancia de deliberación del gobierno. El coordinador de fogata es quien convoca a los vecinos, que conformaron en su momento la *parangua* pública, para discutir y decidir sobre algún asunto que se convoque, como por ejemplo, las elecciones de los nuevos concejeros mayores.

Es importante señalar que lo posibilitante para la transformación de la comunidad no radicó en recurrir a elementos del pasado para erradicar el problema sino en la participación activa de la gente en las decisiones, mezclado con la convivencia en diálogo compartido de experiencias. La comunidad recuperó tradiciones que tiempo atrás vivía; esta recuperación no es imitación directa, debido a que la historia no es sujeto supraindividual que se impone sin cuestionamiento.

Cherán se vuelca a la comunidad pero no entendida ésta como un ente esencialista, propio de los pueblos indígenas, más bien, fue comunidad por avivarse las relaciones desde el *eros* y la *philia*. La *parangua* pública fue expresión viva de sentido comunitario gracias a la vinculación afectiva de los comuneros lo cual provocó dilucidar un nuevo camino social. La *parangua* es el nodo que aglutina todos estos procesos, por ello, es institución instituyente de la cual brotó la recreación institucional de la comunidad.

CONCLUSIONES

A continuación presento las principales conclusiones que arroja este trabajo. Es importante señalar que en este texto me he enfocado a escudriñar lo ocurrido durante el levantamiento del 2011 y no me detengo en las repercusiones de la autonomía institucional en Cherán hasta la actualidad. De igual manera, no he pretendido realizar un tratado acerca de las autonomías indígenas en México, sino únicamente me he enfocado en la vivencia de este pueblo en el tiempo del levantamiento.

Las conclusiones de esta investigación apuntan a que las experiencias vividas alrededor de las *paranguas* son centrales tanto para lograr la seguridad como para la auto-institución de la comunidad, es decir, para consolidar la autonomía comunitaria antes de reivindicar la autonomía frente al Estado; la autonomía comunitaria fue posibilitante de la autonomía constitucional. En este sentido, se amplifica la noción de autonomía entendida en relación al Estado. Hasta el momento previo al levantamiento, Cherán vivía un tiempo heterónimo, generado tanto por el crimen organizado, como elemento externo como por dinámicas internas de auto-enajenación expresadas en la parálisis y fragmentación comunitarias provocadas por la dominación y la paulatina incorporación de lógicas y elementos de la modernidad. La emancipación de este momento heterónimo fue gracias a la cohesión comunitaria alrededor de la *parangua* pública, como institución en la que se vierten los imaginarios y se empodera la comunidad para auto-instituirse de manera reflexiva-afectiva.

La parangua: el ágora instituyente que posibilita la autonomía de Cherán.

La sociedad es creación que se otorga a sí misma su propia ley, la cual apuntará a la autonomía en la medida en que lo haga de manera reflexiva-afectiva. Una sociedad se compone de un magma de significaciones imaginarias, el cual se plasma en instituciones específicas; dichas instituciones son normas, valores, lenguajes y modos de hacer las cosas y las significaciones encarnadas en éstas se pueden diagnosticar a partir de las representaciones, valoraciones, afectos y acciones que los sujetos proporcionen en un momento dado. Las valoraciones del bosque y de la historia guerrera, así como el mantenimiento del núcleo

poblacional son algunas causas que provocaron el levantamiento del 2011. Éstas, nos acercan a las significaciones imaginarias de la comunidad, que si bien son heredadas por lo histórico-social habrá que recordar que el individuo es también una institución que expresa significaciones sociales en su propio haber cotidiano. Por tanto, las significaciones se magnificaron en las experiencias compartidas alrededor de las *paranguas* donde Cherán se autodetermina e inicia el recorrido para consolidarse como pueblo autónomo.

La sociedad es auto-alteración constante en el despliegue de lo histórico-social y se otorgarse a sí misma su propia ley, su propia configuración comunitaria. Este otorgamiento de la propia ley en una sociedad sucede constantemente pero hay sucesos que expresan transiciones más significativas. El levantamiento del año 2011 fue uno de los sucesos que expresa una transición configurativa de Cherán. Para entender los cambios en el momento en que una sociedad transita en su configuración, habrá que mirar a las instituciones segundas, dentro de las cuales está la institución específica, la cual es indispensable para entender las significaciones que una sociedad encarna en el momento en que se otorga a sí misma su propia ley. La *parangua* es la institución segunda específica para entender la autonomía en Cherán en su reconfiguración social. No se puede entender la autonomía en Cherán sin la *parangua* y no se puede entender la *parangua* pública sin la *parangua* familiar.

Lo instituido en la sociedad se encuentra en relación con lo instituyente, el cual es potencia del imaginario para crear nuevos valores junto con la capacidad para plasmarlos en nuevas instituciones. Lo instituyente como capacidad se manifiesta individuos, en el “nosotros” y su expresión posibilita la alteración de la sociedad instituida. En relación a la autonomía, no se trata de controlar lo imaginario sino de liberarlo desde la vida de los individuos; las significaciones imaginarias se agitan en la vida social ordinaria. La capacidad de poner en tela de juicio las propias leyes alienantes, es lo instituyente para revertir el curso de la institución social heterónoma. La *parangua* es institución instituyente porque en ella se reflexiona su situación de vida en aquél momento y así se capacitan para crear un nuevo horizonte.

La autonomía no sólo es emancipación de la dominación que una sociedad vive en un momento determinado, es darse la propia ley de manera reflexiva y afectiva, es expresión de la

capacidad instituyente para modificar la ley que impera a través de la consolidación de nuevas instituciones. La *parangua* pública no emerge de la nada, proviene de la experiencia aprendida en la familia, la cual emerge como significación imaginaria en el levantamiento para cuestionar la configuración comunal en aquél entonces.

La *parangua*, como toda institución, posee un grado de funcionalidad: es proveedora de alimentos para la familia, pero también es espacio de reflexión afectiva en el convite alrededor de ella. En el momento del levantamiento, la *parangua* pública tiene la función de resguardar a la comunidad; la funcionalidad después se transforma en institución de cohesión comunitaria; la convivencia en las calles alrededor de las *paranguas* motiva a compartir el sentir comunal: los miedos, preocupaciones, deseos y aspiraciones; de igual manera brota la pregunta reflexiva: “¿Qué nos ha pasado?”; la inminente presión del IEM lleva a dilucidar la fragmentación provocada por los partidos políticos y la búsqueda de otro modo de instituirse como comunidad.

La política es actividad reflexiva-afectiva para instituirse a sí misma una comunidad; en ella, lo instituyente es el infra-poder compartido por todos, participable y compartible que emana de la vida efectiva de una comunidad. Esta actividad reflexiva-afectiva habrá de tomar al poder explícito de lo político para verdaderamente hacer una política. Las *paranguas* públicas fueron expresión del infra-poder instituyente comunitario, la nueva institución que brota no desde la tabula rasa sino de las significaciones que la *parangua* en la familia posee. La gente en Cherán se empodera gracias a la convivencia en la *parangua* y desde aquí emerge la posibilidad de revertir el curso de lo político en la comunidad.

“El poder del pueblo”, la democracia, si bien apunta a la mayor participación de todos los individuos de una sociedad, refiere no únicamente a la toma de decisiones sino al empoderamiento de las personas desde el infra-poder. El modelo ateniense de la articulación del *oikós*, *ágora* y *ecclesia* es muestra de cómo el infra-poder llega al poder explícito social para constituir una verdadera democracia. El espacio público-privado, donde el sentir y pensar individual se vierte a lo público y viceversa, es lo constitutivo del *ágora* como espacio y tiempo instituyente; dicho espacio no sólo será propio para la toma de decisiones referentes a las cuestiones públicas sino también para las conversaciones libres de quienes lo conforman.

La *parangua* pública, en el tiempo del auto-sitio, es el *ágora* cheranense que cohesionó a los sujetos para reflexionar sobre la institucionalidad que Cherán tenía en aquél entonces. De igual manera, se necesitan sujetos que se interesen por la sociedad en su conjunto y la quieran modificar, por ello la *paideia* – o educación- será necesaria para constituir sujetos dispuestos a mirar lo público desde su experiencia. En las *paranguas* públicas se consolidó la *paideia* cheranense al reconocerse unos a otros, al verse la historia como modeladora y creacionista, al ir y venir los ánimos y deseos de cambiar las cosas. Desde aquí se optó por una nueva configuración ya presente en la historia como posibilidad. No hubo decisión comunal que no pasara por la *doxa* de la gente. Las decisiones no se dejaron en manos de quienes tenían una *episteme* política sino en todos los que sentían, pensaban y deseaban en aquél entonces.

El reto de recrear la tensión entre lo instituido y lo instituyente en Cherán.

En el tiempo del levantamiento, las *paranguas* públicas fueron la institución instituyente que consolidó un nuevo *eidos* cheranense. La nueva organización social en Cherán con su autogobierno es institución instituida consolidada a través de las *paranguas*. No obstante, lo instituyente no se mantiene siempre visible en la sociedad sino que está como supuesto dentro de las instituciones instituidas.

En la actualidad, las *paranguas* públicas ya no son materialmente visibles pero funcionan como base para las decisiones comunales. Las fogatas son un espacio institucionalizado de reunión vecinal para tratar algún asunto comunal. Lo importante no es la visibilidad de una reunión alrededor de una fogata en la calle sino mantener la *philia* de todo comunero por el pueblo. Sin embargo, habrá que cuidar que la *parangua* como institución instituida mantenga lo constitutivo expresado en el tiempo del auto-sitio, de lo contrario, corre el riesgo de que se autonomice y lo burocrático diluya la *philia* reflexiva y la *paideia* que germinaron en el levantamiento. Este riesgo es latente entre los comuneros; “María”,³⁷⁰ quien fuera miembro de uno de los concejos operativos del autogobierno 2012-2015 comenta los resultados de esta nueva manera de regirse como autogobierno y relata desde su percepción, ciertas actitudes de la comunidad que la desaniman.

³⁷⁰ Este nombre es un seudónimo que utilicé para proteger la identidad de la comunera a quien cito.

Todavía hay actitudes de la gente que se parecen mucho a la de los partidos. A veces la gente quiere que les dé recursos aún y sabiendo que no lo necesitan. Están viendo que hay personas más necesitadas y sólo piensan en ellos, esto es difícil para mí; [también] los de mi fogata me dicen que necesitan muchas cosas pero yo no entiendo, yo trabajo de aquí para allá y estoy de la calle a la oficina pero no me van a ver, quieren que yo vaya a la fogata pero ya no me alcanza el tiempo, hay mucho por hacer y eso la gente no lo ve.³⁷¹

Al plantearle la pregunta: “Si repitiera su labor dentro del autogobierno ¿Qué es lo que haría de otra manera o dejaría de hacer para mejorar su cargo?”, responde:

Estar en mi fogata, promover que nos reunamos, que platiemos [...] como que la gente lo que quiere es que los que estamos en el gobierno nos acerquemos para escucharlos [...] cuando todo esto empezó yo era la que reunía y animaba a los vecinos para que saliéramos, llevaba las ollas, compartía de lo que tenía [...] por eso me eligieron a mí, porque veían que me gustaba estar reunidos, porque me gusta servir pero ahora ya no tengo tiempo. No lo entiendo, pero si cambiara algo sería no estarme mucho tiempo en la oficina sino regresar a lo que hacía en la fogata [...] no es lo mismo servir en la oficina que servir desde la fogata.³⁷²

Si bien este trabajo apunta a mostrar que la *parangua* en el tiempo del levantamiento fue la que posibilitó que Cherán se auto-instituyera de otro modo, el nuevo gobierno no bastará por sí solo para afianzar a Cherán en su cohesión comunitaria. El reto es mantener el vínculo instituyente del *ágora* cheranense en armónica vinculación de lo público con lo privado, de los servidores y la comunidad. Lo constituyente en Cherán no fue sólo la recuperación de los modos de organización del pasado, fue el fortalecimiento de los vínculos comunales desde la reflexividad y la *philia* configuradoras para tomar de la historia lo que más les servía para resolver la problemática heterónoma que vivían.

En la medida en que la comunidad de Cherán mantenga su *ágora* no como una institución inmóvil heredada y burocrática, sino como intercambio libre reflexivo-afectivo de los comuneros, la autonomía se mantendrá vigente no sólo frente al Estado sino intracomunitariamente, porque como bien recuerda Castoriadis, "la autonomía no es un cerco sino que es apertura, apertura ontológica y posibilidad de sobrepasar el cerco de información, de conocimiento y de organización [...] sobrepasar ese cerco significa alterar el "sistema de conocimiento" y de organización ya existente [...] significa crear un nuevo *eidós* ontológico,

³⁷¹ María, comunera miembro de uno de los concejos operativos del autogobierno 2012-2015. Charla libre en la plaza pública. Cherán, Abril de 2015.

³⁷² *Loc. cit.*

otro sí-mismo"³⁷³. ¿Cómo mantener vivo lo fundamental de las *paranguas* públicas en el tiempo actual en Cherán? ¿Cómo evitar que lo instituido se burocratice al punto de apartarse del *infra-poder* que todo comunero aporta a su sociedad?

La génesis de la autonomía en la autodeterminación convival.

No se trata de luchar contra los poderes establecidos para ocupar los espacios gubernamentales de poder sino de construir desde las bases contrapoderes capaces de convertir a las comunidades indígenas en sujetos políticos con capacidad para tomar decisiones sobre su vida interna.³⁷⁴

En el capítulo segundo presenté cómo es limitada la manera de entender la autonomía desde la Constitución y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU. Villoro presenta el objetivo de la autonomía de los pueblos indios con el fin de preservar la identidad; sin embargo, a la identidad no hay que entenderla de manera esencialista con elementos inmutables, más bien es lo que se representa una comunidad en un tiempo determinado; por ello, autonomía es auto-determinación, lo cual no refiere a la retención de algo propio, sino a la liberación de todo aquello que sea motivo de dominación y enajenación, que bien puede provenir de fuera o bien de dentro de la comunidad. La autonomía es determinación proyectiva asociada a deseos y aspiraciones y, en el caso de Cherán, la afirmación en su plan de desarrollo 2012-2015: "se ha resignificado el ser indígena" apunta a escudriñar de qué manera esto ha sucedido. La autonomía no se agota con la consolidación de un autogobierno,

[...] se necesita que las comunidades indígenas se constituyan en sujetos políticos con capacidad y ganas de luchar por sus derechos colectivos, que conozcan la realidad social, económica, política y cultural en que se encuentran inmersos, así como los diversos factores que inciden en su condición de subordinación y los que pueden influir para trascender esa situación, de tal manera que permitan tomar una posición sobre sus actos.³⁷⁵

Se necesita la consolidación comunitaria para determinarse a sí misma y, como medio, gestionar la figura política de la autonomía frente al Estado; capacidad y deseos de luchar por el derecho colectivo es necesario, pero también conocimiento de los factores que han llevado a

³⁷³ Cornelius Castoriadis. *Los dominios del hombre...*, *op. cit.*, p. 212.

³⁷⁴ Francisco López Bárcenas. "Las autonomías indígenas en América Latina" en Adamovsky Ezequiel, *op. cit.* pp. 96-97.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 98.

un pueblo a la dominación, porque "la auto-organización y la auto-gestión sólo tiene sentido si atacan las condiciones instituidas de la heteronomía".³⁷⁶

El poder [de la modernidad] ha penetrado allí, en nuestras vidas y relaciones cotidianas, de un modo tan profundo que ha transformado a ambas de acuerdo a su imagen y semejanza [...] reproducimos nosotros mismos las relaciones de la modernidad. Cada uno de nosotros es agente productor. El poder ya no domina desde afuera, parasitariamente, sino desde adentro de la propia vida social [...] En el capitalismo y modernidad actuales, el plano social y el estatal cuentan con una 'interfase' que los conecta: las instituciones representativas, los partidos, las elecciones, etc. [...] Pero se trata de una interfase heterónoma, porque crea esa legitimidad no en función del todo cooperante (la sociedad), sino en beneficio de sus clases dominantes. La interfase heterónoma canaliza la energía política de la sociedad de modo de impedir su auto-determinación.³⁷⁷

A través de Luis Villoro presenté la heteronomía en el segundo capítulo no como lo netamente externo a una comunidad, sino como dinamismo de dominación que provoca paulatinamente enajenamiento enajenante. Este dinamismo se puede atribuir incluso a elementos internos, por ello, los usos y costumbres bien pueden ayudar a la auto-determinación, o bien dificultarla. Posteriormente, al remitirme al término de la heteronomía, de la mano de Marx y Castoriadis dilucidé que la enajenación, por elementos de coacción, conlleva a un estado de auto-enajenación y el criterio para afirmar que una comunidad vive en él es por reconocerse extraña de sí misma y la auto-ocultación de su capacidad autoinstituyente; el hecho de que un pueblo indígena participe cada vez menos de sus prácticas ancestrales heredadas no significa que necesariamente viva alienado. En Cherán, la dominación por la violencia por parte del crimen organizado y por la presencia de algunas prácticas de la modernidad, provocaron la heteronomía expresada en la parálisis comunitaria y con ello la comunidad se hizo paulatinamente extraña a sí misma. El gozne es la parálisis y la fragmentación, ambas sentidas y dilucidadas por la comunidad alrededor de la *parangua*. La develación de la heteronomía se gesta a partir de la experiencia de esta institución que posibilita a Cherán auto-determinarse desde la reflexividad-afectiva lúcida que recrea las relaciones. La conciencia reflexiva comunal del estado heterónimo fue el inicio de la transición a la autonomía.

³⁷⁶ Cornelius Castoriadis. *El mundo fragmentado*, op. cit., p. 106.

³⁷⁷ Ezequiel Adamovsky. "Problemas de la política autónoma: pensando el pasaje de lo social a lo político" en Adamovsky Ezequiel, op. cit., p. 219.

La concepción de la autonomía como proceso intracomunitario y la heteronomía como auto-enajenación, remite a pensar que lo que posibilita a una sociedad revertir el curso de su organización social se encuentra más allá de las estructuras gubernamentales, para ubicarlo en los procesos intracomunitarios, donde se gestan los elementos para liberarse del dominio y avivar el deseo comunitario para auto-instituirse. No se trata de pensar la autonomía de los pueblos indios sólo en función de la relación con el Estado, sino de profundizar en lo que posibilita la cohesión y el deseo de darse un nuevo *nomos*. En Cherán, la convivencia fue el motor de la cohesión. La autodeterminación de cheranense fue posible por la renovación de los vínculos comunales.

La cheranización de México: la autonomía que reconoce la necesidad de los otros.

El periódico “La Jornada” realizó una entrevista a un comunero de Cherán en el mes de julio de 2015. El diario tituló el artículo de la entrevista como “la *cheranización* de México” y a lo largo del texto enfatiza la idea de que los problemas de inseguridad y corrupción que se viven en el país se pueden solucionar del mismo modo como Cherán alcanzó la paz. Es interesante que no se propone el método democrático de usos y costumbres en sí como “la solución” sino que el entrevistado subraya que en su pueblo “se puede consultar a los ciudadanos, a los barrios y comuneros sobre las obras que quieren y hacia donde queremos caminar [...] sentimos que el aspecto básico en una democracia es preguntar para decidir”.³⁷⁸ Hablar de la cheranización de México no significa el planteamiento de un proyecto en donde los pueblos indios habrán de regirse únicamente a través de sus usos y costumbres, más bien se refiere a la conformación de espacios como los vividos alrededor de las *paranguas* públicas, donde brote la reflexión afectiva de lo que acontece en lo público a partir de la experiencia, donde se viva el cuestionamiento de lo dado y se pregunte al otro sobre lo que cree y quiere y haya inclusión participativa en los asuntos comunes, en pocas palabras, que se provoque el encuentro de uno a otro a propósito de lo común. No se trata sólo de rehacer el modo de organización social desde las estructuras estatales, sino de buscar recrear las relaciones de quienes conforman una sociedad para que, desde ellas, sus habitantes

³⁷⁸ Sanjuana Martínez. “Cherán, el experimento social y político que dio resultados”. La Jornada, 12 de julio de 2015 en , <http://www.jornada.unam.mx/2015/07/12/politica/012n1pol>. Consultado el 1 de agosto de 2015.

constituyan la comunidad que desean y necesitan. La virtud de los usos y costumbres en el caso de Cherán radica en la cohesión social provocada por el encuentro de unos con otros. Las *paranguas* muestran que la autonomía social remite a la compenetración de los individuos en la reflexividad afectiva; el deseo de regirse por sí mismos brotó de la claridad de necesitarse unos a otros. La modernidad ha exaltado la autonomía como un estado que se define básicamente por la no dependencia con otros, por la autosuficiencia, pero esta experiencia purépecha arroja una perspectiva distinta en donde el reconocimiento de la autonomía del otro es lo que posibilita la autonomía de todos y la verdadera autonomía individual es aquella que reconoce la necesidad de relación con el otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá, Jerónimo de. *La relación de Michoacán*. Firmax publicistas: México, 1980.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Porrúa: México, 2010.
- Adamovsky Ezequiel et. al. *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. Bajo Tierra-Sísifo: México, 2011.
- Ana Esther Ceceña. “De los desafíos y los nudos” en *Pensar las autonomías*. Autoría colectiva. Bajo- tierra Sísifo: México, 2011, pp. 378-379.
- Beals, Ralph L. *Cherán: un pueblo de la sierra Tarasca*. El Colegio de Michoacán: México, 1992.
- Castile, George Pierre. *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán*. Sep-INI: México, 1974.
- Castoriadis, Cornelius. *Ciudadanos sin brújula*. Coyoacán: México, 2002.
- _____. *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*. Trotta: Madrid, 2007.
- _____. *El avance de la insignificancia*. Eudeba: Buenos Aires, 1997.
- _____. *El mundo fragmentado*. Terramar: Buenos Aires, 2008.
- _____. *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Nueva Visión: Buenos Aires, 1998.
- _____. *Escritos políticos*. Los libros de la Catarata: Madrid, 2005.
- _____. *Figuras de lo pensable*. Fondo de Cultura Económica: México, 2002.
- _____. *Hecho y por hacer*. Eudeba: Buenos Aires, 1998.
- _____. *La insignificancia y la imaginación: diálogos*. Trotta: Madrid, 2002.
- _____. *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets: México, 2013.
- _____. *Los dominios del hombre: encrucijadas del laberinto*. Gedisa: Barcelona, 1988.
- _____. *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social: seminarios 1986-1987: la creación humana*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2004.
- _____. *Una sociedad a la deriva*. Katz: Buenos Aires, 2006.

- Cohen, Roberto. *Atenas, una democracia*. Aymá: Barcelona, 1961.
- Franco Yago, et. al. *Insignificancia y autonomía: debates a partir de Cornelius Castoriadis*. Biblos: Buenos Aires, 2007.
- Fromm, Erich. *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica: México, 2005.
- Garibay Claudio y Baroco Gerardo. *Cambios de uso de suelo en la meseta Purépecha*. IEPSA: México, 2011.
- Guibal, Francis e Ibáñez, Alfonso (coords.). *Cornelius Castoriadis: lo imaginario y la creación de la autonomía*, CUCSH-UdeG: México, 2006.
- González Candia, Jorge A. *Estrategias de políticas públicas de seguridad, un análisis desde el enfoque comunitario*. Tesis de maestría, Universidad Alberto Hurtado: Santiago de Chile, 2014.
- Guillén, Alejandra. *Resistencia frente al despojo del territorio y autogestión para la defensa de la vida comunitaria en los pueblos de Ostula, Cherán y Nurío*. Tesis de Maestría, Universidad de Guadalajara: Guadalajara, 2015.
- López y Rivas, Gilberto. *Autonomías: democracia o contrainsurgencia*. Era: México, 2004.
- _____. *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. Plaza y Valdés - Universidad Iberoamericana: México, 1996.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Grijalbo: México, 1968.
- Miranda, Rafael y Camacho, Dolores, et. al. *Tarántula. Institución y hacer pensante por la autonomía. Castoriadis en la trama latinoamericana entre academia y política*. CIESAS: México, 2014.
- Pomeroy, Sarah, et. al. *La antigua Grecia: historia política, social y cultural*. Crítica: España, 2011.
- Velázquez, Verónica. *Reconstrucción del territorio comunal. El movimiento étnico autónomo en San Francisco Cherán Michoacán*. Tesis en maestría, CIESAS: Ciudad de México, 2013.
- Velázquez Morales, JurhamutiJ. *Aprendizajes de niñas y niños a partir de un movimiento social: el caso de las fogatas de la comunidad de Cherán*. Tesis de Licenciatura, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo: Morelia, 2013.

Ventura Patiño, María del Carmen. *Volver a la comunidad: derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*. El Colegio de Michoacán: Zamora, 2012.

Vera, Juan Manuel. *Castoriadis (1922-1997)*. Ediciones del Orto: Madrid, 2001.

Villoro, Luis. *De la libertad a la comunidad*. Ariel: México, 2001.

_____. *El Poder y el Valor*. Fondo de Cultura Económica: México, 1997.

_____. *Estado Plural, pluralidad de culturas*. Paidós: México, 1998.

_____. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El Colegio de México: México, 1950.

_____. *Los retos de la sociedad por venir*. Fondo de Cultura Económica: México, 2007.

Weber, Max. *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica: México, 1969.

Fuentes electrónicas

Barabas, Alicia M. "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico". *Alteridades*, 2004, consultado el 1 de Julio de 2015, en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702706>

Beriain, Josetxo. "El imaginario social moderno: politeísmo y modernidades múltiples", Universidad pública de Navarra, consultado el 1 de julio de 2015, en: http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_lecciones/0-Beriain-imaginario.pdf

Campos, Arturo y Partida, Juan G. "Cumple Cherán 4 años de autogobierno, sin partidos". *La jornada*, 20 de abril de 2015, consultado el 1 de agosto de 2015, <http://www.jornada.unam.mx/2015/04/20/estados/029n1est>.

Castoriadis, Cornelius. "El imaginario social instituyente". 1997, consultado el 1 de agosto de 2015, en: <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>.

Colectivo Angátapu. *Cheránk'eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio*.

Sandoval: México, 2013, consultado el 26 de julio de 2015, en:

<http://issuu.com/dianamanrique/docs/cheran>.

Comisión Nacional Forestal (CONAFOR). “Restauración Forestal en la Comunidad Indígena de Cherán”, programa forestal federal meseta Purépecha, consultado el 26 de mayo de 2014, en

<http://www.conafor.gob.mx:8080/documentos/docs/20/4587Comunidad%20Ind%C3%ADgena%20de%20Cher%C3%A1n.pdf>.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, a través del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, consultada el 20 de Diciembre de 2014, en <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/tcfed/9.htm?s>.

De la Torre, Ernesto. "Mitología Tarasca", en

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/T4/LHMT4_064.pdf). No obstante, en la actualidad, la cantidad de piedras no se conecta directamente con esta descripción ancestral.

Fressard, Olivier. “El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos”, consultado el 30 de mayo de 2015, en <http://www.trasversales.net/t02olfre.htm>.

Instituto Electoral de Michoacán. “Especial Cherán, elección por usos y costumbres”.

Expresiones, no. 15, segunda época, abril de 2012, consultado el 24 de marzo de 2015, en https://www.google.com.mx/search?q=Especial+Cher%C3%A1n%2C+elecci%C3%B3n+por+usos+y+costumbres&oq=Especial+Cher%C3%A1n%2C+elecci%C3%B3n+por+usos+y+costumbres&aqs=chrome..69i57j123lj0j4&sourceid=chrome&es_sm=93&ie=UTF-8#q=Especial+Cher%C3%A1n%2C+elecci%C3%B3n+por+usos+y+costumbres+IEM

Jerónimo de Alcalá. "La relación de Michoacán". Texto obtenido del sitio web de la Universidad Intercultural indígena de Michoacán, consultado el 15 de mayo de 2015, en <http://www.uiim.edu.mx/images/documentosimportantes/RELACIONDEMICHOACAN.pdf>

López y Rivas, Gilberto. “El narcotráfico es una corporación capitalista más”, Diagonal Global, 9 de Abril de 2014, consultado el 20 de abril de 2015, en <https://www.diagonalperiodico.net/global/22448-fantasma-del-comunismo-ha-sido-reemplazado-por-del-narcotrafico-y-del-terrorismo.html>.

_____. “Misterios y confusiones sobre el sujeto autonómico”, La Jornada, 8 julio 2011, consultado el 4 de junio de 2015, en <http://www.jornada.unam.mx/2011/07/08/opinion/025a1pol>.

_____. “Pueblos indígenas y narcotráfico”. La Jornada, 15 de octubre de 2010, consultado el 1 de mayo de 2015, en <http://www.jornada.unam.mx/2010/10/15/opinion/029a1pol>.

Martínez, Ernesto. “Hallan cuerpo de ex edil michoacano secuestrado la mañana del jueves”. La Jornada, 10 de mayo de 2008, consultado el 5 de mayo de 2015, en <http://www.jornada.unam.mx/2008/05/10/index.php?section=estados&article=026n1est>.

Martínez, Sanjuana. "Cherán, el experimento social y político que dio resultados". La Jornada, 12 de julio de 2015, consultado el 1 de agosto de 2015, en <http://www.jornada.unam.mx/2015/07/12/politica/012n1pol>.

Organización de las Naciones Unidas. “Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indios”, 2007, consultado el 20 de Diciembre de 2014, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

CNN México, Redacción. “Fuerzas Federales vigilan al municipio indígena de Cherán, en Michoacán” 11 mayo 2011, sección Nacional, en <http://mexico.cnn.com/nacional/2011/05/11/fuerzas-federales-vigilan-al-municipio-indigena-de-cheran-en-michoacan>. Consultado el 1 de mayo de 2015.

Excelsior, Redacción. “Me entristece la muerte de miles de mexicanos’ dice Calderón”, Cd. de México, 23 junio 2011, Sección nacional, en <http://www.excelsior.com.mx/2011/06/23/nacional/747020>. Consultado el 24 de abril de 2015.

Reyes Maza, Isaac M. “Comuneros toman casetas de peaje; piden solución al Caso de Cherán”, *Quadratin*, 29 mayo 2011, consultado el 1 de mayo de 2015, en <http://www.quadratin.com.mx/justicia/Comuneros-toman-casetas-de-peaje-piden-solucion-al-caso-de-Cheran/>.

Rivera Vázquez, Jaime. “El abismo michoacano”. *Nexos*, 1 de septiembre de 2013, consultado el 1 de mayo de 2015, en <http://www.nexos.com.mx/?p=15462#ftn8>.

Sierra, María Teresa. “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”. *Alteridades*, 1997, año 7, núm. 14, pp. 131-143, consultado el 24 de mayo de 2015, en <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Reivindicaciones%20indigenas.pdf>

Suprema Corte de Justicia de la Nación. “Protocolo de Actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas”, 2013, en <https://ceasmexico.files.wordpress.com/2013/04/versiocc81n-ucc81ltima-del-protocolo-indicc81genas-1-copia.pdf>

Velázquez Morales, Jurhamuti José. “Parankuecha, Diálogos y Aprendizajes: Las Fogatas de Cherán como praxis educativa comunitaria” en *International Journal of Multicultural Education*, vol. 15, no. 3, 2013, consultado el 4 de Abril de 2015, en <http://ijme-journal.org/index.php/ijme/article/view/713/pdf>.

Villoro, Luis. “Los pueblos indios y el derecho a la autonomía”. *Nexos*, 1 de mayo de 1994, consultado el 18 de diciembre de 2014, en <http://www.nexos.com.mx/?p=7057>.

Documentos de Cherán (estos documentos, hasta la fecha del cierre de este trabajo, no se han publicado. La forma de adquirirlos es a través de los comuneros que colaboraron en el gobierno comunitario de Cherán 2012-2015)

Gobierno Comunal de Cherán. Estatuto de Principios y Normas del Nuevo Gobierno. , 2011

Gobierno Comunal de Cherán. *Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015*. , 2012

Ponencias

Vicente Durán, Rafael; miembro del consejo de administración local 2012-2015. “La autonomía en Cherán”. Ponencia presentada en el taller de análisis de la realidad para jesuitas en formación, Guadalajara, Agosto de 2014.

Romero, Daniel David; comunero de Cherán. “La resistencia de la comunidad de Cherán como irrupción y utopía”. ponencia presentada 11° coloquio del Espacio de Análisis Social, en las instalaciones del Instituto de Filosofía en Guadalajara, 24 de septiembre de 2014. en: <https://www.youtube.com/watch?v=O68RsLoXOM0>

Entrevistas y charlas libres con habitantes de Cherán. (Autor: Rodrigo Pinto)

Entrevista con Rafael Vicente Durán, miembro del Consejo de Administración Local 2012-2015, Cherán, Michoacán, México, realizada el 26 de Octubre de 2014.

Entrevista con Don Jesús Vicente y Doña Bernardina Durán, matrimonio del barrio 3°, Cherán, Michoacán, México, realizada el 25 de Octubre de 2014.

Entrevista con "Armando y Mary", matrimonio del barrio 4°, Cherán, Michoacán, México, realizada el 27 de Septiembre de 2014.

Entrevista con Salvador Baroco Román (Chavira), miembro del Consejo de Administración Local 2012-2015, Cherán, Michoacán, México, realizada el 25 de Octubre de 2014.

Entrevista con Salvador López, miembro del Consejo de Administración Local 2012-2015, Cherán, Michoacán, México, realizada el 26 de Octubre de 2014.

Entrevista con José Guadalupe Teandón Chapina (Walita), miembro del Consejo Mayor 2012-2015, Cherán, Michoacán, México, realizada el 25 de Octubre de 2014.

Entrevista con Ricardo Torres, miembro del Consejo de Administración Local 2012-2015, Cherán, Michoacán, México, realizada el 16 de Abril de 2015.

Charla libre en la fogata 14 del barrio 4° con jóvenes y señoras en el lugar, Cherán, Michoacán, México, realizada el 25 de Octubre de 2014.

Charla libre con profesora de Cherán en la plaza pública, en Cherán, Michoacán, México, realizada el 15 de Abril de 2015.

Relatos de comuneros en la asamblea del barrio 3° para la elección de los miembros del Consejo Mayor para el periodo 2015-2018. 19 de Abril de 2015 en escuela del barrio 3°.Cherán, Michoacán, México.

Charla libre con "María" comunera miembro de uno de los concejos operativos del autogobierno 2012-2015. Cherán, Michoacán, México, realizada en Abril de 2015.